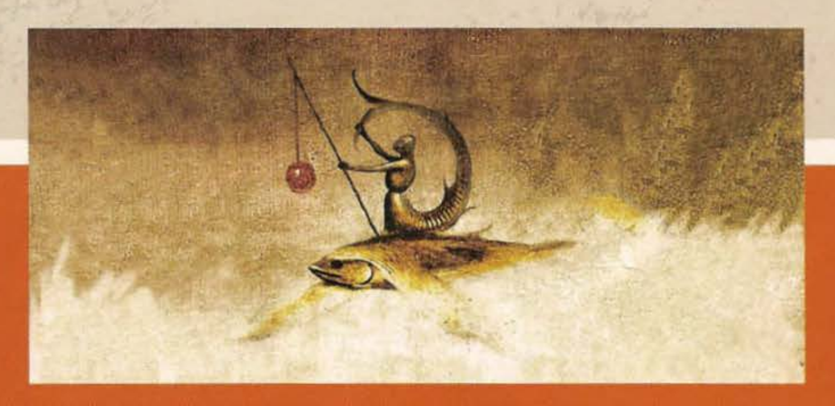
Pura H. Cancina

La investigación en psicoanálisis



Colección MAESTRÍA en PSICOANÁLISIS | U.N.R





Cancina, Pura H.
La investigación en psicoanálisis. - la ed. - Rosario : Homo Sapiens Ediciones, 2008.
156 p. ; 23x16 cm. - (Maestría en Psicoanálisis - UNR / Carlos Kuri)

ISBN 978-950-808-564-1

1. Psicoanálisis. I. Título
CDD 150.195

Sarmiento 825 (S2000CMM) Rosario 'Santa Fel Argentina
Telefax: 54 341 4406892 1 4253852
E-mail: editorial@homosapiens.com.ar
Página web: www.homosapiens.com.ar

ISBN N°978-950-808-564-1

Diseño editorial: Lucas Mililli 'Metonimia Diseño
info@estudiometonimia.com.ar 1 www.estUdiometonimia.com.ar

Esta tirada de 1000 ejemplares se terminó de imprimir en agosto de 2008
en Cromográfica S.R.L. • Ov. Lagos 148 bis.
2000 Rosario • Santa Fe • Argentina

Indice

[1] INTRODUCCIÓN

,Transito la experiencia de interrogarme sobre la investigación en psicoanálisis hace ya varios años. Todo comenzó al advertir que, desde instancias universitarias, se planteaba al psicoanálisis una cuestión sobre la que los psicoanalistas no se interrogaban. Subrayo esto porque tratar el tema de la investigación o la pregunta por la investigación en psicoanálisis implica tratar también el método psicoanalítico, tanto el método del tratamiento psicoanalítico como el método de investigación en psicoanálisis.

Entonces tendremos por un lado la pregunta abierta sobre la posibilidad de la investigación en psicoanálisis y al mismo tiempo, paralelamente, me va a ser necesario tratar la cuestión acerca de la metodología de esa posible investigación, quizás con cruzamientos de estos dos temas pero no con una superposición. Prefiero dejar como una cierta distancia entre ambas cuestiones para ver en qué punto se producen cruces que sean realmente productivos.

Empecemos entonces por la cuestión de investigar.

La palabra «investigar» tiene una curiosa e interesante etimología que viene de *vestigio* y vestigio, originariamente, era lo que nombraba la planta del pie. Por lo tanto, con una extensión metonímica, llegamos a la suela del calzado y de ahí, por derivación, pasó a ser la impresión del pie allí por donde pasa, o sea, la huella. Podemos darnos cuenta entonces de que *vestigio* concluye en la idea Con la que empezamos ya a situar la cuestión de la investigación, que es la de huella, a partir de

esta huella que imprime el paso. Efectivamente, si vamos a un diccionario actual, ya no etimológico, veamos lo que se dice de «vestigio».

Vestigio: huella o serial que queda en la tierra del pie del hombre que pasa. Es decir que en la significación actual se conserva la significación etimológica.

Pero tenemos además otras acepciones: memoria o noticia de hechos del pasado, primero, y luego, huella que queda de algo. Y después, la acepción que propiamente nos conduce a la idea de investigación: indicio por donde se infiere la verdad de la cosa o se sigue la averiguación de la misma.

Le he dedicado un importante espacio en este libro a esta idea de huella o indicio y ello con respecto a lo que podría ser la investigación en psicoanálisis: esto que remite al trazado, a la pista, a la seria, al indicio y que en la ciencia de la historia dio lugar a todo un paradigma.

Quiero hacer notar que cuando digo «paradigma» me estoy refiriendo a lo que ha adquirido un estatuto importante con respecto a la investigación, que es el llamado «paradigma indiciario». En las investigaciones de la historia el llamado «paradigma indiciario», el cual parte de esta idea de huella o indicio, fue fundado como tal a partir de Carlo Ginzburg y éste será un tema importante en el desarrollo de nuestros avances con respecto a la investigación.

Podemos preguntamos, con respecto al método, ¿qué es un método?

Voy a darle todo un espacio al sujeto fundado por Descartes a partir de su método porque, evidentemente, esto nos va a dar la idea de que un método puede producir un sujeto de ese método, con lo cual ya estamos rompiendo con la idea del sujeto ligado a lo que nosotros nombramos comúnmente como «individuo». Vamos a manejarnos con la idea de sujeto como efecto. Por lo tanto, un método, el ejercicio de una práctica —y un método es el ejercicio de una determinada práctica— puede producir como efecto un sujeto. El método cartesiano produce lo que ha sido reconocido por epistemólogos de las ciencias, como Koyré por ejemplo, y luego por un psicoanalista como Lacan, como el sujeto de la ciencia. En consecuencia, la ciencia moderna se fundamenta y se funda en la operación cartesiana.

Y bien, con respecto al método, el título con el que el *Discurso del método* es publicado en el ario 1637 es el siguiente:

«Discurso del método para bien conducir su razón y buscar la verdad en la ciencia»1.

Aclaremos que cuando Descartes dice «ciencia», está apuntando a esa posible ciencia futura que el método inauguraría y también está apuntando a lo que en su tiempo se llamaba ciencia, o sea, el saber. Pero ya con esta formulación, simplemente podemos decir que cuando Descartes se refiere a cómo conducir bien la razón, está subrayando que se trata de un procedimiento y de un procedimiento orientado en una dirección.

Este procedimiento puede crear sus dispositivos pero se trata de • un procedimiento. ¿Orientado hacia dónde, en qué sentido? Orientado a conducir bien la razón y a encontrar la verdad en la ciencia.

Cuando dice encontrar la verdad en la ciencia, subrayemos, está separando verdad y ciencia, está apuntando a una cuestión que hasta Descartes no se había resuelto más que, por ejemplo, con la famosa teoría de la doble verdad con la que el saber saldaba sus cuentas con la religión. Esto es, estaba la verdad del dogma y una otra verdad, la verdad habilitada por el saber, el saber, digámoslo así, de la ciencia, aunque esa ciencia no fuera la ciencia moderna. Entonces, la forma de saldar esta problemática de la verdad, hasta ahí resuelta en una cierta perspectiva acomodaticia, con la teoría de la doble verdad, parte de separar verdad y ciencia; si lo decimos en términos psicoanalíticos separa verdad y saber.

No me voy a detener en esto por el momento, pero adelanto que son temas epistemológicos de base a los que tendré que referirme más adelante: el problema de la verdad, por un lado, y por otro, el problema del sujeto de la ciencia, que es el sujeto con el que operamos en psicoanálisis; sujeto es el sujeto dividido entre otras cosas por la separación de saber y verdad.

Los dos grandes paradigmas metodológicos son los métodos llamados «cuantitativos», a saber, los que apuntan a la medición y a la prueba, y los métodos llamados «cualitativos», mucho más flexibles, donde interviene mucho más la subjetividad del investigador y que apuntan más a lo que sería el estudio de campo.

Habitualmente, cuando se trata de una investigación psicoanalítica, la salida elegante para resolver la cuestión metodológica es decir

1. Editorial Losada, Buenos Aires, 1959.

que se había utilizado el método cualitativo. Sin embargo, ante esta solución de compromiso, me parecía que habían sido pasados por alto los enunciados del mismo Freud, porque para Freud el psicoanálisis es eminentemente un método. El psicoanálisis antes de ser una teoría es un método y para Freud es no sólo método en el sentido de la cura, sino también método de investigación. Freud define al psicoanálisis como esta combinación, esta rara y feliz combinación, entre un método de tratamiento de las enfermedades nerviosas, un método de investigación de su causación y una teoría producida por esta investigación.

Entonces, partimos de esta afirmación: el psicoanálisis es un método de investigación ya partir de aquí podemos empezar a elaborar sus especificidades. Me interesaba subrayar que la salida elegante de pensar en el método cualitativo como una manera de resolver el problema sin declarar al psicoanálisis como método se salteaba los innumerables lugares donde Freud confirma al psicoanálisis como método de investigación. Va a llegar a decir que importa más que sus resultados que se lo considere como método.

En 1930 a Freud se le otorga el premio Goethe. Éste es uno de los premios más importantes que se sigue otorgando en Alemania; empezó a otorgarse en el 1927 y se entrega cada tres arios. En la carta que le escribe Alphonse Paquet y que luego Freud le agradece, dice lo siguiente:

> «... al otorgarle a Freud este premio el consejo de administración del fondo desea expresar la alta estima que le merecen las revolucionarias consecuencias de *la nueva forma de investigación creada por Freud* acerca de las fuerzas que plasman nuestra contemporaneidad» y luego agrega: «con el método estricto de la ciencia natural y al mismo tiempo en una osada interpretación de los símiles acuñados por los poetas, su labor investigadora abre una vía de acceso hacia las fuerzas pulsionales del alma creando así la posibilidad de comprender en su raíz la génesis y arquitectura de muchas formas culturales basadas en la etiología así descubierta.»2

2. Notas introductorias de James Strachey, «Nota introductoria al Premio Goethe» (1930), en: *Obras completas,* volumen XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 206. La cursiva es mía.

Menciono esta carta porque siempre, en las biografias de Freud, se dice que este premio le fue otorgado por las cualidades literarias de su obra, desdeñando estos párrafos en los que se habla del valor científico de la misma. Subrayo esto sin ánimo de menoscabar las indudables cualidades literarias de su obra. Sólo quiero subrayar que, justamente, con respecto a su cientificidad, el psicoanálisis fue fundado por Freud en el entrecruzamiento, al que dedicaré algunas páginas, entre su profesión de fe cientificista y, al mismo tiempo, el reconocimiento de tener que descifrar la retórica del inconsciente, sus juegos de lenguaje. Recordemos que Freud se decide a estudiar medicina a partir de que escucha el ensayo sobre la naturaleza de Goethe, punto de partida donde está ya contenida toda esta intrincación entre la orientación científica y el desciframiento de la retórica del inconsciente.

Esto va a dar en Freud una manera doble de investigar, de teorizar y de presentar los resultados de sus conclusiones. Una doble manera de construir la teoría psicoanalítica; en esta doble manera también tendré que detenerme: por un lado la metapsicología, los escritos metapsicológicos, desde el *Proyecto de una psicología para neurólogos* en adelante, donde Freud intenta construir el concepto y el esquema de lo que está investigando en un lenguaje científico y, por otro lado, todo un fragmento fundamental de su teoría se sostiene de los mitas: Edipo, *Tótem y Tabú* y aún Moisés. No cito a Narciso porque el mito de Narciso no es usado para teorizar sino que le sirve nada más que para nombrar; el narcisismo se sostiene en la metapsicología. Freud elabora la teoría del narcisismo con la metapsicología y el mito le sirve para nombrar lo que investigó, lo que construyó metapsicológicamente.

Sin embargo, todo lo que se refiere al lugar y la función del padre en la teoría psicoanalítica está sostenido de los mitos: Edipo, *Tótem y Tabú,* el mito que Freud mismo crea, y *Moisés y el monoteísmo,* el mito histórico donde Freud finalmente dirime la verdad como verdad histórica. Me voy a detener en la tematización de la diferencia de escritura que hay entre la metapsicología y los mitos. Por el momento, sólo estoy enunciando los temas que pienso recorrer.

Con respecto a les especificidad del método, en la etiología de la histeria, por ejemplo, Freud dice lo siguiente:

> «Más importante aún que la aceptación de mis resultados es para mí el método del que me he servido, totalmente nuevo, difícil de desarrollar y sin embargo insustituible para nuestros fines científicos terapéuticos.»3

Voy a tener que dedicar un capítulo a la manera en que el método propio de que se vale Freud le es impuesto por el objeto mismo de su investigación. Habrá que hacer un recorrido que va desde el método catártico hasta lo que es propiamente el método psicoanalítico: asociación libre y atención flotante. Pero, una vez éste descubierto, para Freud es tan fundamental que es lo que se anticipa y posibilita la producción misma de la teoría psicoanalítica.

En otro lugar, encontramos que Freud escribe:

> «El psicoanálisis es una notable combinación, pues comprende no sólo un método de investigación de las neurosis sino también un método de tratamiento basado en la etiología así descubierta.»4

Es esta notable combinación la que hace a la especificidad del método, especificidad tal que abre una problemática a la que también es necesario dedicarle todo un espacio en el desarrollo de la problemática de la investigación en psicoanálisis. Esta problemática proviene, precisamente, de que se trata de un método que prohíbe buscar. Esto nos plantea una especificidad paradojal; tan paradojal es que este método nos prohibe investigar; es un método que investiga prohibiendo investigar en razón del recurso a la atención flotante. Entiendo entonces que no podemos soslayar esta paradoja.

Con todas estas consideraciones vamos a ir a otro aspecto del comentario de Freud ya que hace falta alguna consideración que tiene que ver con que se trata de un procedimiento para tratar enfermos nerviosos, de un método de investigación psicológica y

---

3. Sigmund Freud, «La etiología de la histeria», en: *Primeras aportaciones a la teoría de las neurosis,* 1892-1899, tomo I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967, p. 145.
4. Sigmund Freud, «Sobre psicoanálisis», 1911, en: *Obras completas,* volumen XII, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, p. 221.

> «... de medio auxiliar del trabajo científico de los más diversos campos de la vida espiritual»5.

Ya adelanté algo cuando me referí a que en la ciencia de la historia se utiliza un método que es propiamente el método que usa el psicoanalista: un método propio al paradigma indíciario. Pero además, esto nos abre al capítulo controvertido del psicoanálisis aplicado, o sea el psicoanálisis aportando a otros campos. ¿Cómo, de qué manera, puede aportar el psicoanálisis a otros campos si rompemos con la idea imposible para el psicoanálisis de pensarse como una aplicación de saber, o sea, como psicoanálisis aplicado? Por lo tanto, más bien estamos ante el capítulo que se abre con la pregunta de Lacan cuando comenta que, más allá de que se considere si el psicoanálisis es ciencia o no, el problema, la cuestión central, es qué sería una ciencia que cuente con el psicoanálisis. Es un desplazamiento total de la problemática acerca de si es ciencia o no el psicoanálisis; la problemática se desplaza a la pregunta acerca de qué sería una ciencia que cuente con el psicoanálisis. Este también va ser un capítulo de mi desarrollo.

La serie de temas que he ido despejando en este primer comentario es entonces la siguiente:

I. En el primer abordaje están estas cuestiones epistemológicas que tienen que ver con verdad y saber. En este punto me propongo tratar el error con respecto a la verdad de Platón despejado por Heidegger. El artículo que propongo a la lectura es, precisamente, un artículo de Heidegger que se titula «La teoría de la verdad en Platón».

- Luego vamos a ver cómo esta teoría de la verdad, de la cual Heidegger despeja el error, es la que nos ha acompañado hasta nuestros días. Pero además es allí donde vamos a cotejarlo con la propuesta metodológica de Descartes y el sujeto que esta propuesta efectúa: el sujeto dividido del decirse a medias de la verdad.
- Y, pasando a la temática del saber, voy a detenerme en la cuestión del saber textual, la textualidad del inconsciente

5. Sigmund Freud, «Las resistencias contra el psicoanálisis», 1925, en: *Obras completas,* volumen XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1990, p. 228.

y un tema que no es posible dejar de lado: sostenemos siempre que en psicoanálisis se trata de saber textual, pero resulta que el psicoanálisis también produce saber referencial, la teoría psicoanalítica es saber referencial. Debemos entonces trabajar el tema del saber referencial en el psicoanálisis en esta doble perspectiva: el saber del psicoanálisis y el saber del psicoanalista o sea, teoría, praxis y clínica y además las escrituras de ese saber.

- Me referiré entonces a la clínica psicoanalítica y a las dos escrituras freudianas: metapsicología y mitos.

II. Tenemos, además, el tema del vestigio, del indicio, el paradigma indiciario y, desde allí, se impone el tratamiento de la interpretación y la construcción. En ese momento es donde voy a introducir la cuestión freudiana de la diferencia entre verdad material o fáctica y verdad histórica.

III. Luego pasaré a un punto que es propiamente el método psicoanalítico: la asociación libre, la atención flotante, el buscar y el encontrar.

IV. Otra cuestión a tratar es la de investigar y curar, la cuestión de la transferencia.

V. Otra, el psicoanálisis aplicado como pregunta. Me aproximaré a lectura psicoanalítica de la obra de arte a través del artículo en el que Freud lee la estatua de Miguel Ángel ya través de cómo Lacan lee a James Joyce.

VI. Me detendré, además, en la problemática del psicoanálisis y la ciencia y/o las ciencias. Trataré la problemática de lo que se ha nombrado como «el cientificismo de Freud» y de la formalización. Lo que va por el lado del concepto y lo que va por el lado de la escritura. Cuando digo escritura me refiero a lo que es propiamente del orden de lo escrito: la fórmula, la formulación. También voy a tocar el tema de la diferencia entre lo singular y lo particular, lo que en Freud se llamó «lo típico» y lós cuadros clínicos.

VII. Finalmente, tenemos la pregunta acerca de qué sería una ciencia que incluya el psicoanálisis. Ahí propongo el tratamiento del siguiente tema, tema que voy a leer en el Moisés de Freud: el descubrimiento de la *Verleugnung,* término que usualmente ha sido traducido como desmentida o renegación. El punto final

> será entonces la operación de renegación en la elaboración de teoría. Punto fundamental para tener en cuenta en la aproximación a cualquier elaboración teórica; esto es expuesto claramente por Freud en el texto de *Moisés y el monoteísmo,* aunque también está claramente expuesto, aunque no esté nombrado como tal, enia lectura que Freud hace del Moisés de Miguel Ángel.

Agradezco a los cursantes del seminario «La investigación en psicoanálisis» tanto en la Maestría en Psicoanálisis como en la Carrera de Doctorado de la Facultad de Psicología de la UNR, quienes, con sus preguntas y atención, convocaron al trabajo de los temas tratados en este libro. Agradezco también al Director de la Maestría, el Dr. Carlos Kuri, por haber escogido mi texto para la primera publicación de la presente colección. Finalmente agradezco la colaboración invalorable de Mariano Bello como soporte técnico de mi escritura.

I CAPITULO I

La teoría de la verdad en Platón

¿Podríamos decir que la verdad con la que tratamos en psicoanálisis es la misma verdad que la de otros campos? ¿Cómo afecta ello a las investigaciones que proseguimos en nuestro campo, el campo freudiano? Este es el problema que vamos a intentar cercar.

En el *Seminario I,* Lacan dice lo siguiente:

> «Insisto en el hecho de que Freud avanza en una investigación que no está marcada con el mismo estilo que las otras investigaciones científicas. Su campo es la verdad del sujeto. La investigación de la verdad no puede reducirse enteramente a la investigación objetiva, incluso objetivante, del método científico habitual. Se trata de la realización de la verdad del sujeto como dimensión propia que ha de ser aislada en su originalidad con respecto a la noción misma de realidad.»1

Hay que detenerse en el concepto de *Ichspaltung,* en el artículo sobre el fetichismo (1927) y en el de la pérdida de la realidad (1924), para comprobar, como afirma Lacan en «La ciencia y la verdad»[2], que el agregado

1. Jacques Lacan, *Seminario I, Introducción a los comentarios sobre los escritos técnicos de Freud,* Paidós, Buenos Aires, p. 39-40.
2. Jacques Lacan, «La ciencia y la verdad», en: *Lectura estructuralista de Freud,* Siglo XXI, Méjico, 1971, p. 340.

doctrinal de la segunda tópica es una vuelta a la experiencia con una dialéctica que se define como la del sujeto tomado en una división constituyente. Después de eso, el principio de realidad pierde la discordancia que lo marcaría en Freud cuando debe dividirse entre una noción de la realidad que incluye a la realidad psíquica y otra que sería el correlato del sistema percepción conciencia.

Abordamos así esta dimensión original de aquello que se investiga en psicoanálisis: la verdad del sujeto.

La cuestión de la verdad fue abordada por Freud con el concepto de verdad histórica, término con el que diferenció este registro de lo que sería el acontecer histórico real y la historia conjetural.

Los términos de Freud son:

- *Historisch:* verdad histórica,
- *Geschichte:* verdad material, fáctica o acontecer histórico real,
- *Historie:* la verdad conjetural, la historia construida, justamente todo ese sector que abordan las llamadas ciencias conjeturales, por lo tanto, esa verdad que se intenta reconstruir.

Freud, construyendo', dice que la construcción apunta a una verdad histórica; este es un modo de aparición de la problemática de la verdad en Freud. Es decir que, como vemos, la verdad del sujeto ya no puede ser puesta en un plano de igualdad con respecto a cualquier otra verdad, menos aún con esa verdad que se pretende verdad objetiva.

Lacan dice también que el descubrimiento de Freud pone en tela de juicio a la verdad misma y no hay nadie a quien esa verdad no le incumba personalmente. A saber, pone en tela de juicio aquello que creo mi verdad porque, en el análisis, vengo a descubrir que eso que creía que era mi verdad no lo era y ello me incumbe personalmente. Ya que estamos en el terreno de esa verdad que el filósofo ha querido cercar, Lacan también decía

> «El filósofo se dedica a ella, pero, cosa sorprendente, esta especie de privilegio y de corona que había adquirido, está obligado a compartirlo en beneficio del

3. Ver «Construcciones en análisis».

> neurótico, quien es, él mismo, enteramente, de pies a cabeza, la pregunta.»[4]

¿No es Lacan acaso quien, a todo lo largo de su enseñanza, ha puesto a dialogar a los filósofos con el neurótico y ello con relación a la verdad en juego allí donde se anuncia la pregunta por el ser?

Estamos ya aproximándonos a esta idea de la verdad que propone Heidegger leyendo el término *aletheia.* Apuntando a este término y apuntando a lo que desde la filosofia se aproxima a esta problemática de la verdad como la verdad del sujeto, es Lacan quien dice «Yo la verdad hablo»[5]. Pero ¿qué está diciendo cuando dice «Yo la verdad hablo»? Muchos lo leyeron tan mal que interpretaron que se trataba de la declaración de un ególatra que decía que él era la verdad que hablaba. No. Está diciendo «Yo», *Je* en francés. Se trata del yo de la enunciación, del «yo» que habla. Porque la verdad es una verdad dicha. La verdad es la verdad de alguien que dice que lo que dice es verdad y también de alguien que se pregunta por su verdad. No podemos pensar en una verdad por fuera de que sea esa verdad dicha como verdad.

Allí es donde Heidegger subraya esa figura ambigua de la verdad, de la cual va a decir que es lo que no podría revelar sin ocultar. Es esto lo que nos enseña la neurosis: dice esta es mi verdad, ya sea dicha como queja, como reivindicación, como constatación, para venir a descubrir que no era más que una verdad a medias.

Tenemos allí el término griego *aletheia.*

¿Dónde está la importancia de decir que hablamos de la verdad en términos de *aletheia?* Está en que el término griego nos enseña que el prefijo de negación puesto en *letehia* nos indica que quiere decir des-ocultación. Des-ocultación es la idea que se corresponde al término griego de la verdad como *aletheia.* O sea que la verdad tiene este carácter de lo que se desoculta, con lo cual necesariamente está puesta en relación con lo oculto.

Además el término *aletheia* nos permite diferenciarlo de *alethés,* porque se trata de la verdad y no de lo verdadero.

---

4. Lacan también decía que el filósofo se dedica a ella, pero, cosa sorprendente, esta especie de privilegio y de corona que había adquirido, está obligado a compartirlo con el neurótico, quien es, él mismo, de pies a cabeza, la pregunta.
5. Jacques Lacan, «La cosa freudiana», en: *Lectura estructuralista de Freud,* Siglo XXI, Méjico, 1971, p. 152.

Lo que más nos puede aproximar a la idea de lo verdadero es la lógica formal donde de un enunciado decimos que puede ser «verdadero» o «falso»; se trata de una calificación que aplicamos a un enunciado para anotarlo como verdadero o falso para el cálculo, pero no es esa la verdad de la que se trata con el término *aletheia.* No es el atributo; los estoicos ya tenían claro que, si se trataba de la verdad, no se trataba del atributo de lo verdadero.

Vayamos entonces, con estas puntualizaciones con respecto a la verdad, a qué lee Heidegger en la idea de la verdad que propone Platón.

Platón despliega su teoría acerca de la verdad fundamentalmente en su teoría de las ideas o formas, que son los dos términos con que ha sido traducido el *eidos* de Platón: idea o forma.

Fedón es un texto donde se puede encontrar claramente expuesta la teoría de las ideas o formas pero donde Heidegger lee y descubre como se desliza el error platónico acerca de la verdad es en el mito de la caverna, o sea en el clásico texto de *La República,* libro VII, entre los párrafos que van del 514 a al 517 a 7.

¿De qué se trata en el mito de la caverna? Es importante subrayar que este mito describe, casi grafica, la teoría de Platón sobre la *paideia.* Es el apólogo con el que se despliega lo que nombra el término *paideia* y que podemos traducir como educación o cultura.

Resulta interesante detenerse en el hecho de que Heidegger lo traduce al alemán como *Bildung.* ¿Por qué es importante el término *Bildung* para los psicoanalistas? Porque es el término que usa Freud para hablar de formaciones del inconsciente: *Bildungen des Unbewufiten.*

Dice Heidegger:

> «Desde luego tenemos que restituirle a esta palabra su originaria facultad nominativa, y olvidar la falsa interpretación que le tocó en suerte en las postrimerías del siglo XIX. *"Bildung"* tiene un doble significado: es, una vez, un dar forma en el sentido de una acuñación que va desarrollándose. Pero este "dar forma", "da forma", es decir, impone su sello.»6

6. Martín Heidegger, «La doctrina de Platón acerca de la verdad», traducción de Norberto V. Silvetti, supervisada y publicada por *el* Instituto de Filosofía de la Universidad de

Podemos ver entonces como *paideia* que es educación, cultura, formación, es traducida por un especialista como Heidegger por *Bildung* que es el término que usa Freud para hablar de formaciones del inconsciente. Es importante este subrayado porque Heidegger remite al sentido antiguo de *Bildung,* que es el sentido en el que lo usa Freud, es decir como esa formación que a su vez que forma deja su sello, o sea que no es una simple recepción de lo que forma como si fuera agua que se tira en un recipiente, sino que esa recepción a medida que se realiza produce la marca de que ha habido formación. Esta es la idea del término *Bildung* que usa Freud: es una formación que forma, que produce una transformación y esta es la idea de la *paideia* en Platón: la formación que a su vez forma, o sea que enseña y transforma, transforma eso que ha sido enseñado.

Vayamos al mito pero, antes de avanzar en el mito, veamos cuál sería el error de Platón con respecto a la verdad leído por Heidegger. Considero esta elucidación fundamental para aproximarnos a la verdad de la que se trata en el psicoanálisis. Según Heidegger, el error de Platón es haber roto la diferencia originaria entre ser y ente, diferencia que fue pensada por los presocráticos y que fue olvidada, reprimida, por Platón como lo sostiene Heidegger.

¿Cuál es la importancia de la diferencia entre el ser y el ente? Digamos que ente es la cosa. Al olvidar esa diferencia ya no es posible preguntarse por el ser del ente y lo impactante verdaderamente es que .Heidegger haya dicho que fue olvidada ya que anteriormente se contaba con la diferencia, ya la habían subrayado los presocráticos; estaba y fue olvidada, al modo de la represión.

Es a partir de este olvido de Platón, que Heidegger denomina error, que tenemos una concepción que nos acompaña hasta nuestros días: ya no hay diferencia entre ser y ente sino entre las ideas y lo que no son las ideas. O sea entre los entes verdaderamente entes que son las ideas y lo que no es verdaderamente ente, las sombras de las ideas, las cosas, porque las ideas son la verdad del ente, el ente que es de verdad. Las cosas con las que nos movemos son para Platón las sombras de las ideas. Esto es lo que condujo al olvido de la diferencia ontológica y a la identificación de la noción de verdad con la de exactitud, o sea, hay algo que es más verdadero y hay algo que es menos verdadero, lo cual tiene como

Buenos Aires, en: *Cuadernos de Filosofía,* fascículo VII, Buenos Aires, ario V-VI, Marzo 1952-Sep. 1952, Marzo 1953-Octubre 1953, números: 10-11-12, 1953.

resultado la famosa teoría del conocimiento que plantea la adecuación del intelecto a la cosa. Desde este punto de vista, la verdad sería *adaequatio intellectus et rei,* adecuación entre el pensamiento y el objeto.

Esto es lo que lee Heidegger en la alegoría platónica de la caverna.

Retomemos él mito brevemente. Es un diálogo donde Sócrates dialoga con Glaucón y le propone imaginar a estos prisioneros engrillados en una caverna, sujetos de una manera tal que ni siquiera pueden girar su cabeza y sólo ven el fondo de la caverna iluminado por un fuego que está atrás de ellos y además, también detrás de ellos, se producen sonidos que realizan ciertos ecos también sobre el fondo de la caverna. Lo que los prisioneros ven —y para Platón, como esto es una alegoría, dice de la situación cotidiana de las personas— no es nada más que las sombras confusas de las cosas, pero creen que son las cosas. Nunca han visto una cosa verdaderamente cosa, un ente verdaderamente ente, por lo tanto creen que eso que ven son las cosas. Allí comienza lo que sería la alegoría de la *paideia* o sea el posible progreso de la incultura a la cultura, de la falta de educación a la educación, en la que se va a progresar por pasos.

Primero el prisionero va a ser desatado y va a poder mirar el fuego. Luego va a tener un paso más de acercamiento a las cosas y luego va a dar un paso más y va a estar al aire libre y va a poder ver la cosa directamente, o sea el *eidos,* la forma o la idea de la cosa tal como es iluminada por la luz del sol y ya no por el fuego de la hoguera.

Pero la alegoría no termina ahí, sino que falta un paso que es bastante importante. Falta el paso de que el prisionero, ya liberado y habiendo accedido a la visión de las cosas tal como son las cosas iluminadas por la luz del sol, retorne a la caverna donde están los otros prisioneros para transmitirles lo que ha visto.

¿Por qué tiene importancia este paso? Precisamente por esto de que se trata de un proceso que forma pero a la vez que forma transforma y porque, según Platón, la verdad del ente, el ente verdadero, puede ser visto cuando se sostiene su visión y se acostumbra a verlo, porque siempre va a estar la tendencia a tomar por verdadero aquello a lo que estamos habituados, porque la habituación a las sombras deshabitúa con respecto a la verdad del ente. Por eso a la verdad del ente hay que habituarse y por eso el paso necesario es retornar a decirles a los demás lo que se ha visto, o sea, volver a esa situación de sombras y sostener que son sombras.

Aquí la alegoría es bastante clara porque, en este retorno, al prisionero lo amenazan peligros. El peligro fundamental es que aquellos que están habituados a ver sombras se nieguen a aceptar que no son más que sombras y lo maten, que maten al mensajero para rechazar la noticia. Está aquí aludido lo que en la *Apología de Sócrates* se relata de la muerte de Sócrates; Sócrates sería aquel que retorna y es asesinado por sus conciudadanos.

Según esta lectura del mito propuesta por Heidegger, está claro donde sitúa el error de Platón: su olvido de la diferencia entre el ser y el ente está en esta idea de progresión que nos conduce a la idea de verdad como exactitud, es decir la cosa finalmente se ve en su realidad total iluminada por la luz del sol, luz del sol que es la luz de la Idea Suprema, la idea del Bien.

Dice Heidegger:

> «La liberación no se sigue del mero desprenderse de las ligaduras, sino que comienza como la constante habituación en el fijarse de la mirada sobre los nítidos contornos de las cosas. La liberación propiamente dicha es la persistencia en ese volverse hacia lo que aparece como lo más desoculto. Esta es la esencia de la *paideia* como una reversión.»7

Por lo tanto, en esta habituación a volverse hacia lo más desoculto, esta idea de lo más desoculto que se muestra en su plenitud de ser, este ente verdaderamente ente, está ahí lo que sería el error de Platón o sea el olvido de la diferencia entre el ser y el ente.

Es aquí donde la exégesis de Heidegger va a desentrañar lo tácito en la alegoría de la caverna, lo no dicho en lo dicho por Platón: la mutación que se produce en la doctrina platónica de la verdad, mutación que ha producido efectos en una noción de la verdad que alcanzan a nuestra contemporaneidad: la concepción de la verdad como adecuación del intelecto y la cosa.

La mutación platónica consiste en otorgar a la *idea* el predomil ocultamiento a lo que se muestra y, simultáneamente, la percepción de lo desoculto.

7. Ibíd.

> «La *aletheia,* cae bajo el yugo de la *idea,* y en tanto Platón dice de ésta que es la soberana, la que permite el des-ocultamiento, nos remite a algo tácito, o sea que, en lo sucesivo, la esencia de la verdad como esencia del des-ocultamiento no se despliega desde la propia plenitud esencial, sino que se desplaza sobre la esencia de la *idea.* La esencia de la verdad abandona el rasgo fundamental del des-ocultamiento.»8

Para esto es necesario el justo mirar. El tránsito de una situación a otra consiste en un más recto dirigirse de la mirada. Es por medio de esta justeza que el ver ye! conocer devienen justos, apropiados, de modo que, al final, se dirige directamente a la idea suprema, afirmándose en esa «recta dirección».

En este «dirigirse a», se adecua el percibir a lo que debe ser visto, el «aspecto» del ente. Como consecuencia se obtiene una congruencia del conocer con la cosa misma. Así surge, de la primacía de la *idea* y del idear *(ideín)* sobre la *aletheia,* una mutación de la esencia de la verdad, llegando ésta a ser justeza de la percepción y del enunciar.

Sostenido de este carácter de «visibilidad» que Platón otorga a la *idea,* Lacan hace de la alegoría de la caverna, una alegoría de lo escópico.

¿Cómo podemos pensar esta diferencia entre ser y el ente desde el psicoanálisis? Antes que nada, volvamos al sentido de *aletheia* como lo desoculto porque Heidegger va a comentar que es la manera habitual no sólo en que se nos presenta la verdad, sino que además es la manera habitual de habitar, cada uno de nosotros, el mundo. Heidegger dice que la figura es Aquiles que se va a un rincón a llorar, oculto. Se trata de esto que en psicoanálisis nombramos pudor, o sea, este modo de habitar entre los hombres que es con un desocultamiento a medias.

Hago notar acá que nos estamos aproximando, por otra vía, a la idea de la verdad a medias, dicha a medias. El trabajo con niños y con psicóticos nos muestra la importancia del recurso al ocultamiento y al desocultamiento; esto es la importancia del momento en que el niño puede mentir y la importancia de que el psicótico no pueda mentir.

Con respecto específicamente al mito de la caverna, subrayo el comentario de Lacan que nos muestra que toda la alegoría está planteada

8. Ibíd.

en términos escópicos ya que se trata de ver mejor o peor, se ve más claramente se ve menos claramente, si bien está el tema del sonido en el eco, la manera de acceso a la verdad que nos plantea Platón en el mito es la de la visión. Finalmente, la idea se ve claramente.

En el *Seminario II* hay una discusión entre Mannoni e Hyppolite acerca del diálogo platónico. Hyppolite equipara el proceso al trabajo analítico.

Dice, por ejemplo:

> «En el fondo, estamos pervertidos por el cristianismo, que nos hace situar verdades eternas como anteriores. Mientras que el platonismo, siguiendo más el movimiento que podríamos llamar historicidad, muestra que la invención del símbolo se presenta, una vez inventada, como un pasado eterno Quizá la noción de verdad eterna no tiene en el platonismo el sentido que le dio la Edad Media, y en el cual se basa claramente la interpretación de Mannoni. Por eso dije que podía haber un vínculo paradójico entre el diálogo platónico y el análisis, y que esto era lo que usted buscaba a través de la relación entre el simbolismo y la verdad.»9

Traigo a colación esta referencia para subrayar cuán alejada de la concepción psicoanalítica de la verdad puede estar una idea de la verdad que se refiera a La Verdad, o sea, la idea de que podemos llegar a la verdad verdadera o a la verdad sobre la verdad. Esta sería la idea de un Freud pre-analítico, cuando él pensaba llegar al núcleo traumático como núcleo patógeno y encontrar ahí la verdad del síntoma, la causa verdaderamente causal. Es la idea de que hay un proceso que nos va a llevar a encontrarnos con lo que es verdaderamente, en este olvido de la diferencia entre el ser y el ente, entre el ser y la cosa. Por esa vía podemos pensar que se trata, en la alegoría de la caverna, de una perspectiva situada totalmente en el terreno de lo escópico, y al decir escópico estoy diciendo imaginario, lo que al compararlo con el psicoanálisis se muestra ser todo lo contrario de lo que podríamos pensar como proceso.

9. Jacques Lacan, *Seminario I, Introducción a los comentarios sobre los escritos técnicos de Freud,* p. 39-40, Paidós, Buenos Aires, 1986.

analítico porque en psicoanálisis siempre estamos, hablando en términos escópicos, ante la pantalla. Todo lo que Freud descubre del orden del sueño, del síntoma, del acto fallido, es que se trata siempre de una verdad apenas esbozada, de una verdad que se oculta al tiempo que se muestra. Pensemos en los recuerdos encubridores, por ejemplo, donde es claro que lo que se recuerda a su vez encubre. La idea misma de recuerdo encubridor es la que mejor nos dice de lo que es *aletheia* en tanto desocultamiento, en tanto es un desocultamiento que oculta. O sea que progresamos de pantalla en pantalla y, en todo caso, cuando accedemos a la verdad del sujeto, ésta siempre va a ser a medias.

En Platón hay una idea de un desocultamiento progresivo pero el problema está en el momento en que el ente se da a ver plenamente, ahí está el deslizamiento, ahí está el olvido de la idea de la verdad como desocultamiento.

En la alegoría está la idea de un desocultamiento progresivo, lo que pasa es que después, cuando hay un momento en que la idea se da a ver plenamente y ese es el ente, en la progresión se pierde como desocultamiento para transformarse en grados de desocultamiento y entonces ahí está la idea de exactitud. La verdad a medias, en cambio, no marca un más o un menos, es constitutivamente a medias, por lo tanto no se trata de un más o un menos en la vertiente de la exactitud.

Además, con la idea de la exactitud, la idea iluminada por el Bien es la que atrae la mirada y hace que se sostenga la habituación a la idea, por lo tanto todo el proceso termina dependiendo de la idea y no del transcurso o de los movimientos del prisionero, en lo cual lo que se cuela [redacted] adecuación del intelecto y la cosa.

[redacted] que se pierde?

Se pierde lo real como imposible y se desliza la idea de que habría la posibilidad de que nuestro intelecto, adecuándose, nos permitiría este acceso a lo real. Es importante situar la cuestión de lo real, porque lo real abre a todo un capítulo de la investigación que tiene que ver con la escritura. O sea que la problemática de los descubrimientos que se alcanzan haciendo uso del método psicoanalítico abren la puerta de otro campo problemático: su escritura, porque aquello que investigamos exige que su modo de transmisión se mantenga cerca de lo que se ha descubierto; se trata del modo de transmisión que permita transmitir algo de lo real.

Por eso existe este parentesco del psicoanálisis con la historia. La historiografia sería la pretensión de dar una versión de los sucesos según

lo que Freud nombraba como *Geschichte,* verdad material, fáctica o acontecer histórico real. Pretensión de trasmitir lo que realmente ha acontecido aunque, como veremos más adelante, siempre habrá una construcción, cuestión que hace a la diferencia entre una pretensión historiográfica, lo que gusto en llamar las «historias oficiales», y lo que se reconoce como construcciones indiciarias de la historia.

El psicoanálisis intenta transmitir ya no lo fáctico, aunque cuenta con lo fáctico como lo real perdido. Lo fáctico es tramitado como realidad psíquica, realidad que está constituida fantasmáticamente; entonces, en cuanto a la verdad, se va tratar siempre, por lo tanto, de verdad histórica.

Esto nos permite avanzar en el lugar del pudor, entre verdad y real.

El pudor, para los griegos, según Heidegger, debe pensarse con relación a un «permanecer oculto». En otros términos, es el ocultamiento el que garantiza, protege, el ser del desocultarse.

Para Freud, el pudor era una forma de defensa primaria y para Lacan habría un lugar de pudor original por relación al cual todo saber se instituye en un horror insuperable a mirar ese lugar donde yace el secreto del sexo. Dice Lacan:

> «La única virtud, si no hay relación sexual es el pudor.»10

Con «no hay relación sexual» estamos nombrando a lo Real. Esto nos permite interrogar el lugar que puede ocupar la belleza en esta perspectiva.

La belleza es velo como lo plantea Lacan en el Seminario VII. No es así en Platón. Platón concibe la idea de Bien coincidiendo con la Belleza. El Bien Supremo, *to agathon* es la Belleza del Bien donde el Bien es la Suprema Belleza. Por eso está ahí mismo planteado esto del ente que cada vez es más ente.

Desde el punto de vista del psicoanálisis, la belleza es un modo del velo, porque siempre nos encontramos con velos. Hay distintos modos de velar lo Real. O sea que pensar un ente verdaderamente ente es la idea de un ente que es Real, que es lo Real, al modo de realmente ente. Lo Real

10. *Seminario XXI, Les non dupes errent (Los nombres del padreo Los no incautos yerran),* Clase 9, 12 de marzo de 1974. Inédito.

para Platón es la idea, las cosas son las sombras, pero esta idea permite pensar que podemos acceder a lo Real, mientras que para el ser que habla siempre se trata de velos y en la idea de verdad como desocultamiento se trata de la verdad pero no de lo Real. Quiero decir que esto nos permite diferenciar verdad y Real, mientras que en Platón coinciden.

Es con esto con lo que se encuentra Freud cuando tiene que diferenciar verdad histórica, verdad material, verdad conjetural. Está diciendo que a eso real es posible acceder un poco pero por medio de una construcción, o sea que ahí hay un límite. La relación con lo Real es la relación con la represión en el sentido de lo originariamente reprimido.

A partir de aquí, la verdad, como lo sostiene Lacan desde «La cosa freudiana», será el decir de una palabra que llama a la fe del Otro para allí ser reconocida como acontecimiento de ese decir.

1 CAPÍTULO II

Verdad y Saber. Temas epistemológicos

Con el descubrimiento del inconsciente como saber no sabido, estamos precisamente ante esto que a partir de Lacan nombramos sujeto, equivalente a su división. División freudiana entre consciente e inconsciente, división lacaniana entre saber y verdad, como así también sujeto dividido en su relación al objeto. Es lo que escribe la fórmula del fantasma: $0 *a.*

Quedan aún cuestiones para tratar correspondientes a la primera problemática considerada, aquella que aborda cuestiones relativas a verdad y saber, o sea, cuestiones relativas a temas epistemológicos: la división del sujeto, el decir a medias de la verdad, el saber textual, la textualidad del inconsciente, el saber referencia!, el saber del psicoanálisis y el saber del psicoanalista.

Lacan va a aludir a la teoría de las dos verdades haciendo un comentario al respecto que me pareció justo citar aquí para comenzar a tratar lo que aspiro a desarrollar.

Dice en *El objeto del psicoanálisis:*

> «Dios mío, por qué plantearse cuestiones y sobre todo metafisicas por poco que lo sean, entonces Dios mío si después de todo, todo va tan bien, que uno termina su trabajo a las 17 y 30 hs., bebe su whisky, lee la novela habitualmente de espionaje y se ubica frente a su televisor.»[1]

---

1. *Seminario XIII, El objeto del psicoanálisis.* Inédito. Texto de la Clase Nº 12, del 18/03/1966.

Me pareció muy justo este comentario porque apunta a un modo de incorporar el saber que no nos afecta para nada, que no produce nada. Se trata de un modo de incorporar el saber que no nos conmueve, que no nos mueve de nuestros hábitos, de nuestras creencias. Me pareció justo sobre todo para quizás justificar no sólo el tiempo que voy a detenerme en estos temas filosóficos y epistemológicos para luego avanzar con otros temas ya propiamente metodológicos y de investigación, sino porque también tiene que ver con el estilo del comentario y la exégesis, que es el que pretendo imprimir ami modo de avanzar con respecto a lo que deseo transmitir.

Retomo ahora entonces el tema de las dos verdades al que me referí en el capitulo anterior con respecto a una cierta manera de relacionarse con la verdad previa al momento fundacional del *cogito* cartesiano.

Esta teoría de las dos verdades —verdad de la fe y verdad de la ciencia o la filosofia— se corresponde a la época gótica' en la que se mantiene severamente este principio de las dos verdades; me refiero a la Edad Media evidentemente. Cuando se hacía filosofía no era para definir la religión, sino que era para separarla de ésta.

El surgimiento de la ciencia moderna requirió de no sólo el abandono de la firmeza con que se sostenía la posibilidad de la coexistencia de estas dos verdades, sino también de un cierto descentramiento al que Freud hace referencia en varias oportunidades haciendo uso de lo que podemos denominar «metáfora copernicana».

Tanto en las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-1917), en la Conferencia 18 titulada «La fijación al trauma, lo inconsciente», como en «Una dificultad del psicoanálisis» (1917) y en «Las resistencias contra el psicoanálisis» (1925), Freud atribuye a la teoría de Copérnico la primera herida narcisista sufrida por el hombre, herida que se repetiría con la teoría de Darwin sobre el origen del hombre para renovarse, finalmente, con su propio descubrimiento del inconsciente. Se trata de heridas narcisistas que indefectiblemente el progreso del conocimiento debía infligir a la humanidad. Corresponde rememorar aquí la manera en que Freud, en algunos de los pasajes a que hice referencia.

2. «En la época gótica, justamente, se mantenía muy severamente este principio de las dos verdades de las que les hablaba hace un rato. Cuando se hacía filosofía no era para definir la religión, era para separarla de esta.» J. Lacan, *Seminario XIII.* Inédito. Texto de la Clase del 23/3/63.

alude al descentramiento como herida narcisista. Dice, por ejemplo, en la Conferencia 18:

> «En el curso de los tiempos, la humanidad ha debido soportar de parte de la ciencia dos graves afrentas a su ingenuo amor propio, la primera cuando se enteró de que nuestra tierra no era el centro del universo, sino una ínfima partícula de un sistema cósmico apenas imaginable en su grandeza. Para nosotros esta afrenta se asocia al nombre de Copérnico, aunque ya la ciencia alejandrina había proclamado algo semejante. La segunda, cuando la investigación biológica redujo a la nada el supuesto privilegio que se había conferido al hombre en la creación, demostrando que provenía del reino animal y poseía una inderogable naturaleza animal. Esta subversión se consumó en nuestros días bajo la influencia de Darwin, Wallace y sus predecesores. Una tercera y más sensible afrenta empero está destinada a experimentar hoy la manía humana de grandeza por obra de la investigación psicológica, esta pretende demostrarle al yo que ni siquiera es amo en su propia casa sino que depende de unas mezquinas noticias sobre lo que ocurre inconscientemente en su alma.»[3]

En «Las resistencias contra el psicoanálisis» lo reitera respondiendo desde el psicoanálisis a estas resistencias; no a aquellas que podrían producir cualquier nuevo descubrimiento sino éstas, más profundas, provenientes de la herida proferida al narcisismo.

Ahora bien, en este punto Lacan va a retomar la cuestión apoyándose en Alexander Koyré quien aclara que el nacimiento de la ciencia se halla en el corte estructural operado por Kepler. ¿A qué nos referimos? Kant, por ejemplo, decía que pareciera que el sujeto girando alrededor del objeto es el punto de vista ptolemaico y que el objeto girando alrededor del sujeto eso sería copernicano. Pero, como podemos verlo

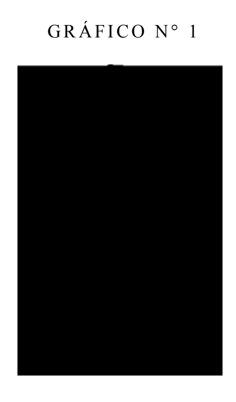
3. «La fijación al trauma, lo inconsciente», en: «Conferencias de introducción al psicoanálisis», en: *Obras completas,* volumen XVI, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, p. 261.

claramente en la fórmula kantiana, en la supuesta «revolución copernicana» se trataría simplemente de un cambio de centro: o el sujeto gira alrededor del objeto o el objeto gira alrededor del sujeto pero el sistema se sigue presentando centrado.

Aquí está la importancia que Lacan, siguiendo a Koyré, le da a Kepler. ¿Por qué? Lacan, en primer lugar, rescata de Freud que toma a Copérnico apuntando en realidad a una pretensión propia de la psicología de su época, pretensión muy poco refutada en la época de Freud, pretensión a la que hacíamos alusión en el capítulo anterior con respecto al conocimiento: la posibilidad de un conocimiento natural según una adecuación del sujeto ye! objeto a conocer. Es en este punto entonces que cobra importancia la metáfora copemicana porque esta teoría del conocimiento va a producir una concepción, una topología del conocer, que es englobante y, por lo tanto, circular, esférica. Esta teoría que sostiene el carácter natural del conocimiento proviene del error platónico. Así, respondiendo a esta idea de lo englobante, que se corresponde a una topología esférica de un mundo cerrado, el título de la obra de Koyré, obra ya clásica, es *Mundo cerrado, universo infinito.* La ruptura epistemológica se produce entonces entre esta lógica del cerramiento, del englobamiento, contra esta apertura hacia un universo infinito al que vemos alude Freud en la cita cuando se refiere a «nuestra tierra no era el centro del universo, sino una ínfima partícula de un sistema cósmico apenas imaginable en su grandeza».

Pensemos en una esfera. Su topología no permite más que cortes triviales. Esto quiere decir que si nosotros trazamos una curva cerrada, lo que se llama curva de Jordan, estamos trazando una línea de corte.

GRÁFICO N° 1



Esta curva cerrada trazada sobre el plano escribe un corte pero este corte simplemente separa un fragmento de plano del resto. A partir de este corte se producen dos superficies: un plano agujereado y un círculo y si se trata de la esfera, una bolsa agujereada y un círculo. Más adelante aclararé el por qué de esta digresión acerca de la topología de la esfera.

La revolución copernicana se va a inscribir en una historia que demuestra, lo leemos en Koyré, que no es el cambio de centro el que constituye el factor preponderante de la ruptura epistemológica, es más, Koyré dice que a Copérnico el cambio de centro era lo que menos le importaba. El conocimiento imaginario, la idea de la forma circular, por ser la más perfecta —la esfera sería imaginariamente la forma más perfecta, la mejor cerrada—, fue, precisamente, la que pareció la más conveniente para dar cuerpo al pensamiento acerca de los cuerpos celestes. Sin embargo, insisto que a Copérnico lo que menos le importaba era esta cuestión del centro, aunque en general se nos ha transmitido que lo que Copérnico vino a revelarnos es que precisamente la tierra no era el centro sino que lo era el sol. El punto álgido no está en Copérnico sino más bien en Kepler, debido a que en la teoría de Kepler, junto con Galileo y luego Newton, se comienza a elaborar la teoría de la gravitación universal. Lo importante del corte estructural, ya que Lacan dice que Kepler produce un corte estructural, es que ya no se trata de la esfera: la rotación que Kepler propone es elíptica, la figura del sistema que Kepler propone es elíptica, y la elipse tiene mínimamente dos polos, ya no está centrada: ya no se trata de que todo gire alrededor sino de que gravite elípticamente; hay un polo y otro polo cuya característica es que allí ya no hay sol sino nada. Hay un polo que es masa y hay un polo en el que no hay nada y esto produce esta gravitación elíptica.

Ya no se trata de la imagen de un centro sino que se trata de *lo que cae* subrayando la importancia de este término ya que se refiere a lo que gravita y la gravedad hace que algo caiga. La verdadera ruptura entonces estaría en el abandono de la esfera, de lo circular, como la única forma posible del orbe. Se ha introducido la elipsis y a partir de ahí la bipolaridad se transforma en algo esencial como la verdadera forma del saber, ya sea éste físico, económico o inconsciente. Retengamos esta idea de bipolaridad.

Aquí está la importancia de Galileo. Es él quien da los primeros pasos con respecto a la caída de los cuerpos. Se trata de los experimentos de Galileo con respecto a la caída de los cuerpos, encaminamiento que va

a terminar con Newton, quien dará la fórmula de la 'gravitación, y lo importante en cuanto a Newton es precisamente esto: la fórmula.

La fórmula de la gravedad dice de la presencia en todo punto de lo real, en cada elemento de la masa, de la fórmula de la atracción tomada en sí misma, o sea, una ecuación de segundo grado. La fórmula está en cada partícula de lo real y esta fórmula de la gravedad es la que responde a la figura de la elipsis. Finalmente se puede dar la explicación de cómo el sistema está organizado elípticamente a partir de la ley de la gravedad. ¿Por qué es esto importante? Porque una vez que tenemos la fórmula, la fórmula que está escrita en cada partícula de lo real, podemos crear la noción de campó' y eso es lo que se ha producido paulatinamente en el curso de no demasiados años.

La noción de campo implica la presencia efectiva, ya no de la relación, sino de la fórmula en lo real. A partir de ahí vamos a poder hablar de campo, como campo gravitacional por ejemplo, pero también vamos a poder hablar de campo de la palabra y el lenguaje o de campo del goce o campo freudiano, respondiendo, desde Koyré, de otra manera a lo que Bachelard exigía como condición para que un conocimiento sea llamado científico: que defina su objeto y su campo.

Al respecto, la importancia del desarrollo de Koyré es que el campo se define a partir de la fórmula. Aquí tenemos algo en lo que vamos a detenernos más adelante: la importancia de la puesta en fórmula, del escrito.

En la conferencia que dicta en Londres en el ario 1975, Lacan dice:

> «Por esas letritas Galileo, empezó escribir "la velocidad es igualmente proporcional a...", en otros términos, a anotar lo que se llama una proporción, una proporción matemática que tardó mucho en elaborar. Claro, él fuerza la dimensión de lo real. Esto no es nuevo. Aristóteles procede de la misma manera cuando anota los tres elementos del silogismo. Por medio de una letra registra una función, hace los primeros pasos de una

---

4. «La noción de campo no explica nada, sino que solamente agrega negro sobre blanco, es decir supone que está escrito lo que nosotros señalamos no por ser la presencia efectiva de la relación, sino de su fórmula en lo real, es decir eso que en primer lugar señalé como perteneciente a la estructura.» Lacan, *Radiofonía y televisión,* p. 39-40. Anagrama, Barcelona, 1977.

lógica (curioso que se hayan necesitado veinte siglos para salir de ella). Un discurso permite engendrar esta dimensión de lo real.

Todo esto puede pareceros un poco alejado de lo que se supone que tengo para deciros. Pero me parece necesario decirlo para decir que no es por casualidad que el psicoanálisis apareció bastante después de la instalación de este discurso científico. El psicoanálisis no deja de tener relación con el discurso científico. Es de la misma naturaleza que éste.»5

Y en *Encore* encontramos:

«El punto álgido, como se les ocurrió percibir a algunos no es Copérnico sino más bien Kepler, debido a que en él la cosa no gira de la misma manera: gira en elipse, y eso ya cuestiona la función del centro. En Kepler las cosas caen hacia algo que está en un punto de la elipse llamado foco, y, en el punto simétrico, no hay nada. Esto ciertamente es un correctivo respecto a esa imagen de centro. Pero el cae no cobra su poder de subversión sino porque va a parar, ¿en qué?, en esto y nada más:

$$F = g \frac{mm'}{c12}$$

Lo que se atribuye indebidamente a Copérnico, está en este escrito, que se resume con esas cinco letritas escritas en el cuenco de la mano, más una cifra. Es lo que nos zafa de la función imaginaria, y con todo fundada en lo real, de la revolución.»6

5. Este documento, publicado en la *Revista Argentina de Psicología,* pp. 137-141, concierne a une conferencia de Lacan en Londres, el 2 de febrero 1975. Publicada en castellano, se propone una traducción al francés en *Pas tout Lacan,* Biblioteca de la Escuela Lacaniana.

6. Jacques Lacan, *Seminario XX, Encore,* Editions du Seuil, París, 1975, 1.47. La traducción es mía.

Pasó mucha agua bajo el puente a partir del establecimiento del *cogito* y la emergencia del sujeto de la ciencia. Pasaron lógicos como Fregue, como Hilbert, pasaron lógicos e investigadores de la matemática como Góclel. Todos sostuvieron un proyecto que es el proyecto de las pequeñas letras, esto que aparece en el comienzo de la cita de Lacan refiriéndose a Galileo. Es decir, todos sostuvieron el proyecto de vaciar de contenido el discurso de la ciencia, o sea transformarlo en letra, en cifra, en escrito. Todos participaron de este proyecto pero Fregue sigue pensando que sus letras tienen referente, esas letras son la escritura de un referente. El que deja absolutamente de lado el referente es Hilbert, él funda la axiomática de la aritmética: ya no importa lo que escriben las letras, importa su prosecución lógica según determinadas reglas. No importa si está hablando de la luz o del sonido, importa que tengan una prosecución lógica de acuerdo a determinadas reglas y lo logra; logra una formalización de la aritmética. Pero ocurre que aparece Güdel y le muestra al sistema de Hilbert, a través de sus dos teoremas, que un sistema o no es consistente o es incompleto. Para que algo sea consistente es necesario que sea demostrable pero si es demostrable es incompleto: hay algo que no se puede demostrar. Esto lo muestra en fórmulas, trabajando sobre la logificación total de las matemáticas. Muestra que se puede producir esta escritura, que se puede producir esta formalización pero que siempre el sistema va a ser o incompleto o inconsistente. Dichos en otros términos hay incompletud de lo simbólico'.

¿Por qué importa esto respecto al sujeto que nos interesa y a lo que ese sujeto puede producir?

Lo que más se le aproxima a la concepción de un sujeto consciente que conoce y que es unitario en su conocer es el Yo. Desde el narcisismo es tendencia a la unidad y desde la cuestión de la realidad es el encargado de hacer valer el principio de realidad, o sea, el fantasma. El Yo al que arriba el sujeto de la ciencia es fundamentalmente esta tendencia al cierre, a esta cobertura imaginaria del sujeto del inconsciente, por lo tanto, es lo que va a hacer que, en toda producción de saber, haya la interpretación que lo recubre de imaginario. Es lo que va a producir un cosmos a partir de los descubrimientos de la astronomía.

7. Ver al respecto la excelente obra de Guy Le Gaufey, *L'incomplétude du symbolique,* Epel, París, 1996. En los temas tratados en este capítulo me guío por lo que este autor desarrolla allí.

Pero este Yo no es el sujeto del significante; el sujeto del significante
miento que planteó Freud.

Por el lado del sujeto del significante se arriba la producción de la ciencia, este progreso que va desde el sujeto cartesiano a la logificación que hace a lo propio de la ciencia: las letras, las fórmulas, las cifras. Pero las letras, las fórmulas y las cifras no se cierran, se mantienen como una articulación de elementos sin sentido. El cierre es siempre por el lado del sentido.

Con estas dos cuestiones tenemos que contar en cualquier producción de saber, pero mucho más en la nuestra porque es una producción de saber en el terreno mismo donde se plantea que hay un saber para el que nunca hubo sujeto.

Escribimos, hacemos teoría y, seguramente, estará esta tendencia a la buena forma, al cierre, que es la cuota de imaginario que hay en toda producción. Lo mejor que el psicoanálisis le puede aportar a la ciencia es poner de manifiesto esta tendencia al cierre. Se trataría de un ejercicio, que es un ejercicio de estilo, que trabaja en ese borde mismo entre el cierre y la abertura.

En el capítulo anterior hice referencia al estilo exegético, al estilo de comentario, lo que implicaría no la mera adquisición del conocimiento sino el planteo de las preguntas y de los problemas. Ahora agrego la importancia de la fórmula. Tenemos ahora el comentario, la exégesis y fórmula.

Freud progresa de dos maneras distintas, la línea de la metapsicología y la línea de los mitos, y ahora estamos planteando también dos maneras distintas de abordaje de lo imposible, esto es, lo real: la palabra y el escrito; en el registro de la palabra, fundamentalmente el comentario y la exégesis; en la vía del escrito, la fórmula.

Pero, una vez que tenemos planteada la fórmula, ¿con qué nos encontramos? Newton apeló, una vez producida la fórmula, a lo que él llamó *hypotheses non fingo.* Por lo tanto, no se podía comprobar la fórmula obtenida, lo que quiere decir que era su hipótesis la que mejor explicaba lo real pero, al mismo tiempo, con esta *hypotheses non fingo,* lo real queda definido como imposible. Tenemos la fórmula y en el mismo momento en que tenemos la fórmula que formaliza lo real, lo real se manifiesta como imposible. Por ejemplo, es imposible que alguien pueda ver un cuerpo moviéndose inercialmente porque se

requiere un espacio vacío para comprobar el movimiento inercial de los cuerpos.

Ello está escrito, es la fórmula. Al inconsciente no lo podemos ni ver ni tocar. Koyré, discutiendo precisamente con el empirismo ingenuo, decía que para conocer es necesario cerrar los ojos, taparse los oídos, prohibirse tocar. O sea que, lo que alejaría la posibilidad de conocer es precisamente esto que muchos, principalmente el positivismo, plantearon como la base de todo conocimiento, la empiria. En el otro extremo se está apuntando al conocimiento como formalización; la ciencia moderna es un hecho de formalización y no de empiria pero ya no se trata de conocimiento sino de escritura. Hasta podríamos afirmar que ya no hablaríamos en términos de teoría del conocimiento porque el conocimiento en sí no existe.

Anteriormente decía que nadie puede ver lo que predica el principio de inercia: es como si un cuerpo en el vacío prolongara su movimiento indefinidamente y ahí es donde está lo real, o sea, donde comienza la distinción entre lo real y la realidad, lo que a partir de Freud denominamos «realidad psíquica».

Esa realidad llamada «realidad psíquica» es un concepto que responde a lo que, desde el comienzo, elucubra Freud en el trayecto de su proyecto de llegar a escribir el aparato psíquico.

Se trata, fundamentalmente, de la imposibilidad de que coexistan percepción y memoria, de la singular disociación local entre percepción y memoria ya que, desde el punto de vista del aparato nervioso, hay que distinguir el nivel de la acumulación mnémica del nivel de la adquisición perceptiva, lo cual, como opina Lacan en el *Seminario II:*

> «(...) para el punto de vista de una máquina imaginaria, es perfectamente correcto.»8

En el aparato psíquico de Freud la percepción es filtro e inscribe. Entonces, a partir de un sistema de filtros se va a construir la realidad psíquica. Esto está planteado en Freud desde el *Proyecto* y sostenido en adelante, incluso en la segunda tópica. El polo percepción conciencia es un sistema de filtros y lo que nos queda es lo que han filtrado esos

8. Jacques Lacan, *Seminario II, Introducción a los comentarios sobre los escritos técnicos de Freud,* Paidós, Buenos Aires, p. 214.

filtros, lo que va a constituir la realidad psíquica luego de que se haya convencido de que debe dejar caer su «neurótica» como le escribe a Fliess, o sea, cuando debe renunciar a la creencia en la realidad de los hechos de seducción[9]. Se trata del modo, por parte de Freud, en que podemos abordar esta diferencia entre real y realidad.

Hay dos vertientes en la construcción del concepto de realidad psíquica en Freud: la lógica del aparato imaginario, que construye y que nombra «aparato psíquico», y los pasos que hacen a la construcción del fantasma y que terminan otorgando realidad a los deseos inconscientes[10].

Desde el punto de vista del aparato entonces, el examen de realidad es selección y aceptación sólo de lo que se ha seleccionado. La memoria y la conciencia se excluyen, por lo tanto, la conciencia no puede ser la sede del conocimiento en tanto se excluye con la memoria y este punto es el que va absolutamente en contra del pensamiento contemporáneo a Freud.

Con este desarrollo creo que he podido hacer sensible la diferencia, vía Freud, entre saber y conocimiento. El conocimiento sería, para la psicología, la actividad de una conciencia que conoce; con la negativa de que la conciencia pueda saber, Freud nos introduce en el campo del saber. O sea que el inconsciente es un término, metafórico incluso, para designar el saber que no se sostiene más que presentándose como saber que no se sabe que se sabe, o sea inconsciente, o sea de un discurso real y un saber que tiene esta característica: no saber que se sabe.

Cuando Freud hace la diferencia entre principio de realidad y principio de placer va a decir que el principio de realidad, es el principio de placer atemperado, más sometido a las exigencias de la vida, pero no por eso menos selectivo o sea, sigue siendo un filtro.

Quizás podamos aproximarnos mejor a todas estas cuestiones, con la Carta 52[11] a Fliess, texto que califico de fundacional ya que

9. Carta 89,21 de septiembre de 1897.

10. «Y *si* ya estamos frente a los deseos inconscientes en su expresión última y más verdadera, es preciso aclarar que la realidad psíquica es una forma particular de existencia que no debe confundirse con la realidad material.» Sigmund Freud, «La psicología de los procesos anímicos. La conciencia y lo inconsciente. La realidad», en: «La interpretación de los sueños», en: *Obras completas,* volumen V, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 607.

11. 6 de diciembre de 1896.

el esquema del aparato psíquico de *La interpretación de los sueños.* Al respecto, considero sumamente esclarecedora una traducción al francés de dicha carta publicada en la revista *Litoral* N° 1* porque quienes hicieron esta traducción de la carta fueron totalmente cuidadosos con respecto a hacernos saber, en pie de página, qué términos estaba usando Freud cada vez. En castellano considero que la traducción de Echeverriu es más respetuosa al conservar los términos que Freud usa en alemán y que en este escrito son importantísimos sobre todo por la reiteración del término *schrift* o sea «escrito». Por mi parte realicé una traducción de la publicada en la revista *Litoral* que agrego, de manera fragmentaria, en los anexos. Subrayo la importancia de esta carta sobre todo por la insistencia en los términos freudianos del término escritura: Freud va a hablar de trascripción, reescritura, reinscripción, etc.

Remitiéndonos a la Carta 52, voy a subrayar algunos aspectos de este texto porque me interesan para introducirnos en la problemática de este sujeto escindido entre saber y verdad y que, en realidad, a partir de la lógica del significante que despeja Lacan, es un sujeto sin otra realidad que la de ser nada más que corte. El significante es corte y el sujeto tiene la estructura de la superficie definida topológicamente por Móebius.

El corte engendra la superficie que habiendo sido bilátera se demuestra, por el corte, unilátera. Esto demuestra que el corte engendra la superficie como el significante —en tanto corte— engendra al sujeto.

Normalmente, tendemos a pensar que es la superficie lo que permite el corte y, sin embargo vemos, es el corte el que, al tomar la perspectiva topológica, engendra la superficie. Y se engendrarán superficies diferentes con diferentes cortes.

En la Carta 52 Freud declara que trabaja con la suposición de que el mecanismo psíquico está engendrado por estratificaciones, en tanto que el material del que se dispone de «trazas mnémicas» —y con este término, «trazas mnémicas», nos empezamos a aproximar a la idea del saber como combinatoria de inscripciones— sufre de tiempo en tiempo un reordenamiento según nuevas relaciones, una reescritura.

Freud habla de una estratificación en la que se va produciendo una reescritura cada vez y a esas escrituras las va a llamar *Abschrift* y

* Anexo 1.

12. Edición de Amorrortu.

überschrift, lo que se puede traducir como «trascripción». *Umschrift* también puede ser traducido como «reescritura» y *Niederschrift* como «inscripción», etc. Freud refiere aquí que lo esencialmente nuevo en su teoría es la afirmación de que

> «(...) la memoria está disponible no de una manera simple sino múltiple, asentada en diferentes clases de signos.»13.

Vemos entonces que la memoria es una memoria de diferentes clases de signos o sea que la memoria de la que Freud está hablando es una memoria escrita y escrita en signos. No le pidamos a Freud que diga «significantes» y sin embargo de ellos se trata, como veremos.

«¿Cuántas inscripciones hay?», se pregunta Freud respondiéndose que habría al menos tres esquematizando esto de la siguiente manera.

		II		
P	**Ps**	**Ic**	**Prc**	**Coc**
X X	X X	X X	X X	X X
X				
		X		

La primera de esa inscripciones se denomina *Wahrnehmung* (W), o sea percepción, y de ella dice que se relaciona con las neuronas en las que nacen las percepciones, a las que se anuda la conciencia, pero que no guardan ninguna traza de lo que ha pasado. Es que conciencia y memoria se excluyen una a la otra.

Luego habría una inscripción denominada *Wz (Wahrnehmungszeichen)* o sea signo de la percepción, porque de la percepción quedan signos y son, afirma Freud, las primeras inscripciones de la percepción, totalmente incapaces de conciencia, puestas en conjunto por asociaciones de sincronía o sea simultaneidad *(Gleichzeitigkeit).*

¿Qué nos está diciéndonos la afirmación de que su única relación es la simultaneidad, la sincronía? Propongo que ello dice que entre sí

13. Ver en el Anexo 1.

no hacen conjunto al modo de la relación de una a la otra, se mantienen sincrónicamente diferentes, o sea que su única relación es la diferencia y ésta es estrictamente la definición de lo que Lacan va a nombrar significante uno, uno unario que escribe S_1; están inscriptas sincrónicamente pero entre ellas no hay ninguna relación, por lo tanto no producen significación.

Luego habría un nuevo registro, un nuevo estrato, nuevas inscripciones, mejor dicho reinscripción de lo inscripto en el estrato anterior, una nueva escritura de lo anterior, a la que va a llamar *Unbewusste,* Inconsciente.

De esta nueva escritura dirá que está ordenada según otras relaciones, «algo así como relaciones causales», agregando que las trazas del inconsciente, *Uw,* corresponderían a algo así como «recuerdos de conceptos».

Entonces, si en el estrato anterior la única relación era la simultaneidad, acá hay una relación distinta que debemos pensarla de las dos maneras enunciadas por Freud: como recuerdo de concepto o como relación de causalidad. Ambas quieren decir prácticamente lo mismo. Lógicamente tenemos que concluir que para que haya relación de causalidad necesitamos al menos dos elementos donde habría relación del uno al otro, uno se asociaría a otro para constituir una relación de causalidad y lo mismo ocurriría para constituir lo que Freud nombra «concepto». Un concepto implica una significación y para ello hacen falta al menos dos inscripciones, o sea que una está en conexión con la otra. Leemos entonces que se trata así de lo que Lacan llama significante binario, S_2.

Considero que todo esto está en los términos que Freud usa en esta primera construcción del aparato psíquico que nos propone y, por lo tanto, es perfectamente legible en términos de Freud lo que Lacan mucho más adelante va a introducir con la diferencia de los significantes S_1 y S_2.

Vayamos entonces ahora a cómo esta lógica del significante, el unarismo y el binarismo significante, es lo que está dividiendo al sujeto, lo que hace que el sujeto del que hablamos sea un sujeto dividido.

Anteriormente había hecho referencia a Descartes con respecto a la presentación del sujeto dividido, lo que se puede leer simplemente a partir del título mismo del *Discurso del método:* sujeto dividido entre saber y verdad. Se trata ahora de apuntar al sujeto, no como dividido

simplemente, sino a un sujeto que es la división misma, lo que es una forma de profundizar la idea de sujeto dividido.

Hasta el seminario titulado *La identificación* (1961-1962), Lacan va a ensayar de abordar la cuestión del sujeto en tanto sujeto del inconsciente como un sujeto dividido, con distintos términos: *fading, Spaltung,* escisión, etc. Sin embargo, es recién en 1961 que va a equiparar el sujeto del significante al sujeto dividido. ¿Cuál es la definición axiomática que Lacan nos propone con respecto al significante y que yo acabo de extraer, de alguna manera, de Freud? Un significante representa al sujeto para otro significante; o sea que el sujeto es esto que queda allí entre un significante y el otro significante, y en 1961 lo va a presentar, no creo que se pueda decir ilustrar, con una topología particular que es la mostración de lo que es el sujeto. Digo una topología particular para, precisamente, retomar la cuestión a partir de la topología que había planteado como topología de la esfera.

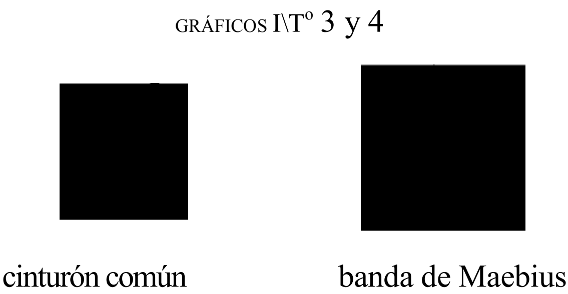
La topología con la que va a presentar a este sujeto como pura división es la de la banda de Miiebius. Pensemos en una tira de papel, que tiene una cara y otra cara, o sea dos caras.

GRÁFICO N° 2



Si imaginamos ese ser minúsculo y súper chato que le gusta imaginar a los topólogos, este ser no se saldría nunca de una de estas caras, salvo que hiciera un movimiento, se corriera hasta el borde y pasara -á otro lado. Estamos hablando de una superficie bilátera, o sea que tiene dos caras y por lo tanto es, según la definición de los topólogos, orientada. Si a esta tira de papel la cortamos y le hacemos una torsión para luego volver a pegar los dos extremos e imaginamos nuevamente ese ser súper chato, empezamos un recorrido por la banda por el cual llegamos al punto de partida sin atravesar ningún borde. Esto viene a decirnos que esta superficie, que era bilátera, luego de la torsión que le produjimos, se transforma en unilátera o sea, tiene una sola cara.

GRÁFICOS I\T° 3 y 4



cinturón común | banda de Maebius

Lacan usa la topología de la cinta de Miiebius para decir que si nosotros producimos un corte por el centro de la cinta, al llegar al final del corte nos va a quedar una superficie bilátera, pero a diferencia de lo que sería un simple cilindro —del que si lo cortamos por el medio nos quedan dos cilindros—, acá va a quedar una superficie bilátera que no se divide en dos. Va a quedar algo así como un enrulado que es ese doble bucle del recorrido del dedo adentro de la cinta.

La topología de la banda de niebius sirve para ilustrar que el sujeto del que estamos hablando, el sujeto del inconsciente que es al mismo tiempo el sujeto de la ciencia en tanto sujeto dividido entre saber y verdad, es ese corte mismo. Al decir que ese sujeto es el sujeto que muestra la cinta de Meiebius —cinta que se muestra en el momento mismo en que se corta— decimos, por lo tanto, que ese sujeto es el corte mismo.

Ahora bien, ¿entre qué y qué se da este corte? Se hace necesario avanzar un poco más en la enseñanza de Lacan y llegar hasta los años 63-64 cuando, durante el seminario sobre *Los cuatro conceptos,* es donde finalmente se va a producir la escritura de los significantes como significante uno y significante dos (S_1 y S2).

En 1961 Lacan encuentra en la banda de Móebius una efectuación del sujeto como corte; en su esencia la banda de Mtiebius es el corte mismo, lo que la hace el soporte estructural de la constitución del sujeto como divisible, es decir, no siendo más que *representado* por un significante para otro significante. En esencia, al sujeto le falta un nombre que lo designe, y esta «falta de uno» lo reduce a un contaje que sólo será de «falta de uno» o de «uno en más», como el corte moebiano en doble bucle.

Si pensamos un supuesto ser que se desplaza en esta banda de Móebius, si él hace una palabra en un cierto sentido —es el modo más

riguroso de definir la orientación— si prosigue su camino sin reencontrar ningún borde, volviendo al mismo punto, encontrará la orientación opuesta. Esa palabra se leerá de modo palindrómico en el sentido inverso. Es lo que hace la originalidad de la banda de Móebius para quien subsiste allí.

Cortamos ahora el borde de la banda, lo que nos ocurre es que restan dos anillos orientables. Si hago un corte que pasa por el medio de la banda de Móebius, obtengo que no hay más nada en el medio. El sujeto, como la banda de Miiebius, es lo que desaparece en el corte. Es la función del corte en el lenguaje, esta sombra de privación, la que hace que esté en esta forma de trazo negativo que se llama «el corte». Según la lógica de la repetición, el trazo unario es incluido aquí para contar el corte en doble bucle de dos significantes: los dos están bajo el signo del uno porque lo repite, no para hacer dos, sino para dividirlo.

En 1964, en *Los cuatro conceptos,* Lacan introduce la escritura S_1 y S_2, siendo uno el unario y el otro el binario, la *Vorstellunsreprüsentanz* (representante de la representación). El binario, conjuntista, incluye al unario: es el par significante de la alienación. S_2 constituye el punto central de la *Urverdrtingung.* Por la torsión de la separación el sujeto accede al punto débil, el intervalo de falta, de la pareja significante.

El S_2 va ser nombrado «saber» más adelante, en 1969, pero ya aquí vemos que el sujeto se instituye como falta de saber.

El S_2 entonces es a la vez el otro significante y también la conexión del primero al segundo (S ***deux* y S *d'eux*[14]).** Este binario representa la alteridad del significante como tal porque está incluida ahí la relación de alteridad. El otro significante en el que el sujeto se sabría no está incluido en el campo del Otro. El significante no se significa a sí mismo. El punto en el que significaría al sujeto es un punto exterior al Otro, o sea al universo de discurso. No se trata de una exterioridad de frontera sino de una exterioridad íntima, inherente a la estructura del saber (S2).

A partir de 1972, con el nudo borromeo, se da un estatuto no metafórico al nudo de S_I_S_2. El agujero de A por el que a es *l'enforme*[n] de *a* del Otro, encuentra una consistencia de nudo en el que participan lo

14. Dos *(dewc)* y de ellos *(d'ewc).*

15. *En forme de a* es la expresión que Lacan usa en el *Seminario XVI, De otro al Otro* («el enforma de *a* del Otro»). *En forme* puede traducirse como «en forma» pero también es homofónico con «informe» *(informe).*

imaginario, lo simbólico y lo real. Cada uno de los tres anillos es S_1, y el Otro es uno en menos.

Esta nueva topología tendrá efectos en el modo de ver la conexión de los significantes.

Dice Lacan en *Les non dupes errent,* corrigiendo lo dicho en «Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis»:

> « ( ) el lenguaje es un efecto de lo siguiente: de que hay significante Uno.
>
> Pero el saber no es la misma cosa. El saber es la consecuencia de que hay otro. Con lo cual hacen dos, en apariencia. Porque este segundo obtiene su estatuto, justamente, del hecho de que no tiene ninguna relación con el primero, de que no forman cadena, aún cuando yo he dicho, en alguna parte, en mis plumiferajes, que formaban cadena. Es un error, porque para descifrar, fue preciso que hiciese algunas tentativas, de allí esa boludez. Incluso es lo propio del descifrado. Cuando se descifra, se embrolla. E igualmente es así como llegué, después de todo, a saber lo que hacía. Descifrar. Es decir, sustituir el otro Significante por... por el Significante Uno. Aquél no da dos sino porque ustedes le agregan el descifrado. Lo que enseguida permite contar tres. Esto no impide escribir S, índice 2, porque es así como debe leerse la fórmula del vínculo de S_1 a S_2.»[16]

Freud ya había adelantado acerca de lo que está en juego en la investigación sexual infantil: los enigmas del sexo y lo imposible del origen. También alertó acerca del típico fracaso de esa investigación. De allí derivará lo que Freud llamaba «apetito de saber», siempre en falta y siempre sosteniendo un sujeto supuesto saber.

Con respecto al sujeto supuesto saber, la realidad sexual había sido ya tomada en cuenta, pero es a partir de *Problemas cruciales* que va a contarse como tercero, va a jugar el rol lógico de tercero, porque si el inconsciente es un saber, si el saber es una conexión significante, si el significante representa al sujeto del inconsciente para otro significante y si

---

16. Texto de la Clase 3, del 11/12/1973. Inédito.

el sujeto es por definición supuesto, ¿qué es lo que distingue al sujeto del inconsciente del sujeto supuesto saber?

Dice Lacan en *Problemas cruciales:*

> «Es que en un análisis hay, en apariencia dos jugadores. Estos jugadores, de los cuales he tratado de articular su relación como una relación de malentendido porque el otro es el sujeto del lugar que ocupa uno de ellos, el sujeto supuesto saber en tanto que el sujeto, en ese polo en su constitución pura, el sujeto no se aísla más que de retirarse de toda sospecha de saber. La relación de uno de esos polos al polo del sujeto, es una relación de falacia, pero es también con ella que se realiza el juego. El sujeto supuesto saber hace la conjunción de ese polo del sujeto al polo del saber, del cual el sujeto tiene, en primer lugar, que saber que a un nivel del saber no hay que suponer sujeto, en tanto él es inconsciente.»[17]

Apelo en este punto a lo que desarrollé más arriba acerca de la carta 52, apoyándome además en lo que Freud desarrolla en «Psicología de las masas y análisis del yo» con respecto a la identificación al rasgo que, como se recordará, él dice que es la identificación a un rasgo único *(einziger Zug)*. Por lo tanto se trata del uno: un rasgo, un trazo, un significante.

Por la repetición, teorizada por Freud con respecto a la compulsión a la repetición (Wiederholungszwang), cuando se trata de la repetición significante se trata de la repetición de este significante uno, unario. Ahora bien, cuando se repite este uno ya es el dos; no se trata de dos por haber uno nuevo sino que siendo dos lo es en tanto repetición del primero. Según el binarismo significante, al ser nada más que la repetición del uno, allí donde el sujeto es representado por un significante para el otro, siendo el otro la repetición del uno, está diciendo que no hay otro, no hay otro que pueda producir algo así como un significado del sujeto; o sea, sólo hay repetición del uno y el sujeto está allí en ese intervalo entre el uno y el otro".

17. Texto de la Clase 16, del 19/05/1965. Inédito.
18. «De donde, división del sujeto, cuando el sujeto aparece en alguna parte como sentido, en otra se manifiesta como *fading,* como desaparición. Hay pues por decirlo

Esto está expuesto por Lacan, con recurso a la lógica en el seminario *De un otro al Otro:*

> «Lejos que el sujeto pueda aquí, de ningún modo subsumir los dos significantes en cuestión ustedes ven, supongo, qué fácil es decir que el $S_{/}$ aquí no cesa de representar al sujeto, como mi definición lo articula: "el significante representa un sujeto para otro significante". Sin embargo el segundo conjunto presentifica lo que mi corresponsal llama esta "coexistencia", es decir, en su forma más amplia esta forma de relación que se puede llamar "saber". La cuestión que yo planteo a ese propósito está bajo su forma más radical, si fuera concebible un saber que reuniera esta conjunción de los dos subconjuntos en uno solo, de un modo tal que pueda serlo bajo el nombre de "A", la conjunción que está aquí articulada en un saber de los dos signifiantes en cuestión. Es por lo cual después de haber delineado desde el significante "A" un conjunto hecho S 0 1, en tanto lo he substituido S_{i}, S_{2}> A, he interrogado lo que de él se desprendía de la topología del Otro y es, a saber, que se los he mostrado de un modo ciertamente demasiado figurado, para ser lógicamente satisfaciente en pleno, pero cuya necesidad de figura me permitía decirles que esta continuidad de círculos se involucran de un modo disimétrico.»19

Esto nos pone ante una idea del saber radicalmente diferente a algo que pudiera pensarse como conocimiento". Así, el inconsciente,

---

así cuestión de vida y muerte entre el significante unario y el sujeto en tanto que significante unario, causa de su desaparición. El *Vorstellungsreprüsentanz* es el significante binario.» Jacques Lacan, «Capítulo 17», en: *Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,* Barral editores, España, 1977, p. 224.

19. Texto de la Clase 4, del 4/12/1968. Inédito.

20. Veamos cómo expone esta cuestión en el *Seminario XVII:* «Esbocé, indico, porque es ya por la senda que no hace falta que finjamos descubrir, por la senda por la que, no la teoría del inconsciente, sino el descubrimiento de algo que nos asegura que no cae de su peso que todo saber, por ser saber, se sepa como tal, ya que

freudiano, es rebautizado por Lacan «la una-equivocación»[21], saber que se manifiesta por el equívoco. El título del *Seminario XXIV, L'Insu que sait de l'une-bévue s'aile á mourre* (traducible *como Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se da alas a morra)* donde se juega con el equívoco entre *une-bévue* y *Unbewusste,* explicita claramente esto.

Lo que he comentado más arriba sobre la carta 52, o sea lo que es el inconsciente para Freud como inscripción significante según la lectura que hacemos desde el retorno a Freud que Lacan sostiene, permite leer esto de una manera acabada.

Esa inscripción significante entonces se va a llamar «saber» para hablar de un tipo de saber que ya de ninguna manera puede equipararse al conocimiento, sino que este saber, en tanto saber inconsciente, da otro estatuto del saber que no podemos, a partir de ahora, dejar de lado. Se trata del saber que no es nada más que lazo de un significante al otro, pero sin que ese lazo produzca nada más que la repetición del uno, lazo del uno y el otro, el otro del uno repetido.

Lo que vengo de desarrollar exige la pregunta acerca de qué estatuto dar al saber que la experiencia ha ido produciendo, es decir, a la teoría y a la clínica psicoanalítica si, a su vez, esa misma teoría ha permitido despejar un saber que lejos de ser un conocimiento es una textualidad; textualidad cifrada a descifrar. ¿Qué podemos decir entonces desde la problemática de la investigación en psicoanálisis? ¿Qué puede producir esta investigación como conocimiento?

Lacan se preguntaba acerca de qué sería de una ciencia que contara con el psicoanálisis. Dice, por ejemplo, en la reseña de *Los cuatro conceptos del psicoanálisis:*

---

lo que descubrimos en la experiencia del más mínimo psicoanálisis es que es algo del más preciso orden del saber, no del conocimiento, no de la representación, sino muy precisamente algo que liga, en una relación de red, un significante S_1, si quieren, a otro significante S_2; es en los términos más polvorientos que puedo encontrar, usando metáforas, como conviene tomar en este caso al término saber.» Clase 2, «El amo y la histérica». La cita es tomada de la traducción de Rodríguez Ponte de la versión Chollet, la que tiene bastantes diferencias con respecto al texto establecido por]. A. Miller y publicado en castellano por Paidós.

21. *¡'une bévue.*

> «Permanente, entonces, seguía siendo la pregunta que da radicalidad a nuestro proyecto: la que va de ¿es el psicoanálisis una ciencia? a ¿qué es una ciencia que incluya al psicoanálisis?»22

Con respecto al sujeto del «pienso luego soy», es necesario tener en cuenta el modo en el que Lacan despliega, a lo largo de su enseñanza, la complejidad de la problemática que esta fórmula encierra. Primeramente, hay allí una repetición del yo —yo que puede ser implícito en castellano pero que es explícito en el francés y otras lenguas *(je pense donc je suis)*—; y no se trata del mismo yo entre el primero y su repetición.

Además, no se trata un pienso que piense alguna cosa, es un pienso sin contenido pero es un pienso aunque sea sólo pensamiento, «pienso que pienso». A ello hay que agregarle que es necesario contar la palabra «pienso» porque es un pienso dicho y es un pienso dicho donde se sostiene el «yo soy»: soy nada más que en tanto pienso. Se trata entonces de un ser evanescente, que se escapa, frágil, se diluye, en la medida en que depende del pienso. Por eso, ahí donde Descartes quiere ir un poquito más lejos en el terreno del saber y en el de la verdad del saber, tiene que confiarse en que haya un Dios que no engañe. Este es el segundo tiempo del procesamiento de Descartes, es el tiempo de las *Meditaciones*. Segundo tiempo en el que se crea el correlato del sujeto del pienso que es el sujeto de la ciencia. Este otro sujeto, que no existe, es el sujeto supuesto saber, función del analista en la transferencia, garantía de la verdad de mis pensamientos. Nadie se pondría a asociar libremente si no tuviera este sujeto supuesto que responde directamente del sujeto cartesiano cuando Descartes tiene que dejar de dudar con respecto a la garantía de la verdad del saber.

En Descartes, el sujeto del inconsciente y el sujeto supuesto saber no son entonces dos términos que delimitan una frontera visible sino dos términos que redoblan la división del sujeto y forman una banda de Móebius. Esta suposición del sujeto al saber inconsciente, donde no se trata de nada más que de un supuesto absolutamente engañoso, es necesario que se instituya para que se juegue el juego, si no se instituye no hay juego posible.

---

22. *Reseñas de enseñanza (1964-1968),* Editorial Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano, Buenos Aires, 1984, p. 28.

El teorema de Gódel se inscribe en la división inaugurada por Descartes y luego la tentativa de suturar saber y verdad a nivel lógico. Por lo tanto, el teorema demuestra la imposibilidad de esta tentativa.

Aún en la ciencia más formal se registra la separación entre verdad y demostrabilidad.

Hay lo verdadero no probable. Es por eso que Lacan puede decir que el sujeto resta como un correlato antinómico de la ciencia porque la ciencia se confiesa definida por el no-éxito del esfuerzo para suturallo. Esto constituye un real.

En el no éxito en suturar saber y verdad se encuentra lo imposible, o sea, lo real. Para encontrar ese real es necesario hacer el esfuerzo hasta su imposible.

La división del sujeto y del síntoma, esto es la encarnación de ese nivel donde la verdad reencuentra sus derechos, bajo la forma de ese real no sabido, que es ese real de exclusión imposible que es ese real del sexo.

La confrontación del psicoanálisis y la ciencia no es una elección voluntarista de un espíritu científico. Ella surge de que el sujeto sobre el que operamos *es* el sujeto correlato de la ciencia, *es* el sujeto de la división del saber y la verdad. Pero, al mismo tiempo, el psicoanálisis no puede ser una ciencia en el sentido en que acumularía saber y confiaría la garantía de la verdad a un sujeto supuesto saber. Pues, allí mismo donde el sujeto del inconsciente se confiesa correlato del sujeto de la ciencia, el psicoanálisis no debe dejar afuera del campo del saber la verdad que retorna en el síntoma.

¿Cómo «suturar» o, más exactamente, anudar la división del sujeto a la verdad del saber? Lacan se abocó a ello con topología. Hacía falta inventar una topología de la sutura y una topología del anudamiento. En tanto el sujeto es corte real, es decir, imposible de representar imaginariamente y simbólicamente, la topología no es un modelo del sujeto, sino que se identifica a su estructura al mismo tiempo en que se torna el campo donde se experimenta concretamente su realidad imposible.

Contrariamente a la geometrización del espacio, la topología es una matematización de lo cualitativo, de objetos finitos y agujereados. Por esta vía Lacan intenta modificar la cuestión del objeto en la ciencia al mismo tiempo que intenta fundar un saber-hacer del anudamiento y de la sutura del sujeto —representado por un significante para otro significante— con su verdad, de *a,* objeto del fantasma, soporte del deseo, o sea de la verdad del síntoma, o sea del nombre propio.

Se trata entonces de pensar que el campo de la ciencia es el de las ciencias exactas pero que los problemas de la ciencia se resuelven en el campo de las ciencias conjeturales ¿Por qué? Porque es en el campo de las ciencias conjeturales en el que abordamos las problemáticas que estamos tratando: el del saber, el de la verdad, el del sujeto y aún el del conocimiento en el sentido de lo que de imaginario pueda ser actuante cuando se anuda el inconsciente y lo real.

Si el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia y si el análisis es un operación que se sigue en referencia a la ciencia y, en tanto que replanteado de una manera enteramente orientada por la existencia de esta ciencia, la cuestión de la verdad es una interrogación que, por el análisis, es llevada a su máxima instancia y que corresponde a esa meta que el análisis interroga y que es la ciencia.

La experiencia analítica enseña que lo verdadero de naturaleza se resume al goce que posibilita y permite lo verdadero de textura, lo textual. El intervalo en el que a cada uno le toca intervenir en el psicoanálisis sólo puede figurarse como la distancia del escrito a la palabra.

1 CAPITULO III

Práctica, clínica, teoría

Se trata entonces de lo que puede producir una investigación en psicoanálisis que vaya más allá de lo que se produce y de lo que se procesa dentro del ámbito de la cura, en el lugar donde se ejerce este método.

Desde el punto de vista de la problemática de la ciencia, existe la teoría psicoanalítica y, por lo tanto, la pregunta forzada sobre su estatuto. Seguramente se tratará de un procesamiento teórico que tenga en cuenta este carácter del saber como saber inconsciente, que se anude a este modo del saber como saber inconsciente.

Es por estas cuestiones que vengo proponiendo, desde hace, tiempo un anudamiento entre teoría, práctica y clínica.

GRÁFICO N° 5



Es un anudamiento de tres que propongo sea borromeico para que se cumpla con el requisito de que si se suelta uno, se suelten todos. Más adelante volveré al nudo borromeo y me detendré en su presentación, pero aclaro que lo que acá incluyo es el trazado de lo que, en las tres dimensiones, son tres redondeles de cuerda anudadas con esta particularidad, de que no se penetran la una con la otra sino que se anudan sin penetrar la una en el agujero de la otra, de modo tal que si se suelta una se sueltan todas.

Lacan descubrió el nudo borromeo, ya que fue un verdadero descubrimiento, en 1972, cenando con alguien que le comentó que estaba yendo al curso de M. Guilbaut y que habían estado hablando del modo en que tres redondeles de hilos pueden anudarse de manera borromea. El nombre proviene del hecho de que este anudamiento está grabado en el escudo de la familia de los Borromeos y simbolizaba que en esa familia necesariamente tenía que haber alguien en la iglesia, alguien en el ejército y alguien en el gobierno, los tres anudados de tal manera que si se soltaba uno se soltaban todos.

Esto es solamente anecdótico, pero cuando Lacan recibe esta información la misma le viene como anillo al dedo: le permite empezar a escribir la manera en que van juntos, en que hacen lazo, estos registros a los que venía refiriéndose desde el comienzo de su enseñanza: real, simbólico e imaginario[1].

Es respondiendo a estas cuestiones que pensé que este anudamiento permitiría articular los registros del psicoanálisis.

Se trata, primeramente, de una praxis, la del analista con el analizante en la que se procesan estos dos modos del sujeto que son el sujeto del inconsciente y el sujeto supuesto saber; práctica que se produce en la intimidad del acto donde se ejercita este método que Freud consideraba que investigaba al mismo tiempo que curaba. Es a partir de esta práctica que va a producirse la teoría psicoanalítica y no sólo la teoría psicoanalítica sino, también, la clínica psicoanalítica.

La clínica psicoanalítica, usualmente se la entiende como si fuera la práctica de la cura; los psicólogos se refieren a la clínica como la práctica de lo que se denomina «psicología clínica» y esta designación ha alcanzado a los psicoanalistas. Por mi parte, he preferido diferenciar

1. *«Le symbolique, l'imaginaire et le réel»* fue pronunciada el 8 de julio de 1953 para abrir las actividades de la *Société franÇaise de Psychanalyse.*

clínica y práctica porque hay una no simple relación de articulación entre el saber del psicoanalista y el saber que se efectúa en seno de la cura.

En el seminario *RSI* Lacan dice que es imprescindible que el psicoanalista sea al menos dos, aquel que produce efectes y el que a esos efectos los teoriza. Es imprescindible entonces que el analista teorice los efectos que produce para poder producirlos. Mi opinión es que esto responde directamente al consejo freudiano: «olviden todo lo que saben al comenzar cada tratamiento». Cada vez hay que olvidar todo lo que se sabe y olvidar todo lo que se sabe hace que el psicoanálisis no sea una aplicación de teoría psicoanalítica pero, al mismo tiempo, que no sea aplicación de la teoría exige el requisito de teorizar los efectos. Entonces, clínica es la que construye cada analista teorizando los efectos que produce en la experiencia, su práctica.

A esta praxis no tenemos acceso, resta real, imposible, pero tenemos acceso a la clínica o sea a lo que el analista teoriza como reflexión sobre su práctica. Por ello dejo a la práctica en el terreno de lo real, lo imposible y propongo a la clínica como la teorización de sus efectos.

Pienso a la teoría en lo imaginario, no porque diga que sea imaginaria, sino porque la teoría siempre está produciendo un efecto de cerramiento puesto en cuestión cada vez. ¿Desde dónde? Recordemos que Freud estaba dispuesto a cambiar su teoría cada vez que en la práctica encontrara algo que así se lo exigiera. Es desde la clínica, desde esa teorización de los efectos, que la teoría va a ser conmovida cada vez. Entonces podríamos decir que aquí tenemos ese saber propio de la teoría que no va sin el saber del psicoanalista, está anudado al saber del psicoanalista. Y ese saber del psicoanalista responde del requisito de reflexión sobre los efectos en la cura.

En psicoanálisis se trata de dar la fórmula «mostrar la cuerda»2: «mostrar la cuerda», es decir, el tejido. Es la fórmula de Lacan: «mostrar la cuerda».

Lo cito:

> «Mostrar la cuerda en la que se designa la usura del tejido, tiene un alcance, puesto que, al fin de cuentas, mostrar la cuerda *(montrer la corde)* es decir que el tejido

2. *«Montrer la corde».*

> no se camufla más en eso cuyo uso metafórico es también permanente, ya no se camufla en lo que se llama, con la idea de que al decir eso se dice algo, en lo que se llama la tela. La estofa de algo, es lo que por una nada haría imagen de sustancia y lo que por otra parte es usual en el empleo. Se trata en esta fórmula de "mostrar la cuerda", de la que yo hablaba, de darse cuenta de que no hay estofa que no sea tejido.»3

Montrer la corde es una expresión francesa que se refiere a mostrar cómo algo está hecho, cuál es su trama, como se muestra la trama de un tejido cuando éste ha sido desgastado por el uso. A su vez *«corde»* consuena con *«corps de»* remitiendo a cuerpo y ello a la consistencia. La cuerda es soporte de la consistencia y la consistencia se sostiene de la vecindad, de lo que está junto. Allí es donde situábamos la exigencia de formalización.

Lacan subrayaba que para evitar lo inefable sin bascular en el dogma, es necesario que el discurso del psicoanálisis sea capaz de enseñarse. Es necesaria la formalización para salvar al psicoanálisis de sus orígenes ocultos e hipnóticos como así también para alejarlo y diferenciarlo del saber dogmático que es lo que tiende a reemplazar a la iglesia.

Este tiempo segundo del «al menos dos» del analista, el de «mostrar la cuerda» está claramente expresado por Lacan cuando dice en... *ou pire* que el único modo de no equivocarse es, a partir del hallazgo, interrogarse sobre qué era lo que había para buscar, si se hubiera querido.

Estamos en el terreno de lo mostrable y lo enseñable, lo formalizable, lo que había para buscar.

La formalización implica siempre una reducción y se necesita de cierta reducción en el nacimiento de una ciencia. Es la puesta en función del principio de simplicidad.

Ahí se distingue lo real. Lo real no puede inscribirse sino con un *impasse* de la formalización. Por ello Lacan creyó poder trazar su modelo a partir de la formalización matemática, en tanto es la elaboración más avanzada de la significancia que nos haya sido dado producir. Esta formalización matemática de la significancia se realiza en contra del sentido

3. *RSI,* 21/1/75. Inédito.

Dice Lacan en *Encore:*

> «La formalización matemática es nuestra meta, nuestro ideal. ¿Por qué? porque sólo ella es matema, es decir, transmisible íntegramente. La formalización matemática es escritura, pero que no subsiste si no empleo para presentarla la lengua que uso. Esa es la objeción: ninguna formalización de la lengua es transmisible sin el uso de la lengua misma. A esta formalización, ideal metalenguaje, la hago ex-sistir por mi decir. Así, lo simbólico no se confunde, ni de lejos, con el ser, sino que subsiste como ex-sistencia del decir. Esto lo subrayé, en el texto llamado *L'Étourdit,* diciendo que lo simbólico sólo soporta la ex-sistencia.»4

Con estas puntuaciones pasemos a las diferentes formas de mostrar los resultados clínicos previas a una mayor formalización.

EL HISTORIAL

En el «historial» se trata de la reseña de los antecedentes de algo o de alguien. Podemos definir al historial diciendo que se trata de la historia y estudio pormenorizado de un caso. Es un informe cuyos fines pueden ser tanto probatorios de determinada tesis en discusión, como cumplir con el fin de hacer saber de hallazgos novedosos realizados en el curso de una cura.

Freud cumple con ambos propósitos en los dos historiales que he escogido para hacer su comentario pormenorizado: el caso Dora y el del «Hombre de los lobos».

Tenemos primeramente la cuestión del método a seguir en la redacción de un historial. Luego tenemos el objetivo, las dificultades encontradas; Freud hablaba de dificultades externas e internas.

En *Historia de una neurosis infantil,* Freud reconoce las siguientes posibilidades:

4. Jacques Lacan, *Encore,* Éditions du Seuil, París, 1975, p. 108. La traducción es mía.

- escribir la historia del paciente en términos puramente históricos o pragmáticos;
- o brindar un historial clínico; o sea, la historia de la enfermedad,
- o un historial del tratamiento; o sea, la historia de la cura,
- o combinar entre sí estos modos de exposición como él lo hace en estos dos historiales.

Vayamos a *Fragmento de análisis de un caso de histeria,* el célebre «caso Dora», la historia del análisis de esa joven de 18 arios llamada en la realidad Ida Bauer, y al no menos célebre «Hombre de los lobos», Serguei Constantinovich Pankejeff.

El título del historial de Dora puede ir adelantándonos algunas cuestiones.

El título en alemán es: *Bruchstück einer Hysterie-Analyse.* Tenemos ahí la partícula *Bruch* que significa «rotura», «desgarro», «quebradura», «fractura» // «fracción». Por lo tanto *Bruchstück* puede ser traducido como «fragmento» o «trozo». Fragmento del análisis de una histeria y no «Análisis fragmentario de una histeria» como lo traduce López Ballesteros aunque, como Freud lo reconoce, este análisis haya sido fragmentario.

Reconoce el mismo carácter fragmentario en el caso del historial del «Hombre de los lobos». Más aún, en este último se tratará sólo de la neurosis infantil.

En el prólogo del historial de Dora, resulta claro que el historial vendría a dar pruebas de la veracidad del descubrimiento freudiano. Recordemos que primero lo tituló *Sueños e histeria.* Es así como Freud dice:

> «En 1895 y 1896 formulé algunas tesis sobre la patogénesis de síntomas histéricos y sobre los procesos psíquicos que ocurren en la histeria. Ahora que, tras una larga pausa, procedo a sustentarlas mediante la comunicación circunstanciada del historial de un caso y su tratamiento, no puedo ahorrarme este prólogo, tanto -para justificar mi proceder en diversos sentidos cuanto para reducir a un grado razonable las expectativas que pueda despertar.»5

5. Sigmund Freud, «Fragmento de análisis de un caso de histeria», en: Obras *completas,* volumen VII, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, p. 7.

Se trata de corregir el hecho de haber tenido que publicar resultados de investigaciones de naturaleza sorprendente e impactante sin que otros tuviesen la posibilidad de controlarlos.

Entonces, el primer objetivo confesado es el de aportar pruebas a la comunidad científica y al público en general, al «gran público», aunque de éste último Freud descreía, ya que la mentalidad común de su tiempo, el «espíritu de la época», dificilmente podía digerir sus descubrimientos.

Pero, a renglón seguido, se impone la finalidad de, no sólo dar pruebas y justificar sus teorías, sino también aportar al conocimiento de la arquitectura, o sea de la estructura, de la histeria con los hallazgos que el caso le ha permitido realizar.

Dice:

> «Yo opino que el médico no sólo ha contraído obligaciones hacia sus enfermos como individuos, sino hacia la ciencia. Y decir hacia la ciencia equivale, en el fondo, a decir hacia los muchos otros enfermos que padecen de lo mismo o podrían sufrirlo en el futuro. La comunicación pública de lo que uno cree saber acerca de la causa y la ensambladura de la histeria se convierte en un deber, y es vituperable cobardía omitirla, siempre que pueda evitarse el daño personal directo al enfermo en cuestión.»6

Cuando redacta *Historia de una neurosis infantil,* en cambio, se trata de una intervención doctrinaria: aporta las pruebas de la realidad de la sexualidad infantil contra las desviaciones tanto de Adler como de Jung. Lo confirma así en un pie de página al referir el historial a las «reinterpretaciones que de los resultados del psicoanálisis» pretendían hacer ambos.

Sin embargo, no deja de estar presente para él el interés de aportar nuevos conocimientos a la teoría psicoanalítica.

Freud se refiere además a algo que nos interesa particularmente y que es, más allá de las dificultades que le presenta el público al que se dirige, las propias, intrínsecas e *internas* a la redacción de un historial.

En primer lugar, nos referiremos a las razones por las cuales un historial no podrá ser más que un fragmento o fragmentos de la historia

---

6. Ibíd, p. 8.

de una cura. Por razones internas al informe mismo nunca podrá ser algo «completo». Freud lo dice tanto en el historial de Dora como en el del «Hombre de los Lobos».

En Dora dice que las «dificultades técnicas que supone la redacción de los informes» provienen de la cantidad de curas que cotidianamente tiene que conducir y de las que no puede tomar notas durante la sesión misma, pues ello despertaría la desconfianza del enfermo y perturbaría su recepción del material.

Además, confiesa que para él sigue siendo un problema no resuelto el modo en que debe fijar, para su comunicación, el historial de un tratamiento muy prolongado.

Si bien en este caso lo ayudaron dos circunstancias —la duración del tratamiento no superó los tres meses y los esclarecimientos se agruparon en torno de dos sueños—, estos problemas quedan planteados:

Dice:

> «Sólo esta neurosis infantil será tema de mis comunicaciones. A pesar de que el propio paciente me instó a hacerlo, he declinado escribir la historia completa de la contracción de su enfermedad, su tratamiento y curación, porque lo considero una tarea irrealizable desde el punto de vista técnico e inadmisible socialmente.»7

22.a las dos dificultades anteriores, le sumaremos ahora lo aludido por Freud cuando se refiere a lo «inadmisible socialmente»: el deber de discreción o sea todo lo que cae bajo el rubro del «secreto profesional».

Freud lo aborda claramente en el «caso Dora» cuando se refiere a lo «espinoso» que puede resultar exponer al juicio público una parte del material que le permitió obtener resultados que revelan cuestiones atinentes a la sexualidad de la paciente. Siendo los síntomas histéricos la expresión de sus más secretos deseos reprimidos, la aclaración de un caso de histeria tendrá por fuerza que revelar esas intimidades y sacar a la luz esos secretos.

Nos encontramos así ante el capítulo de los necesarios cuidados atinentes a preservar la identidad de la persona de la que trata el historial: distancia temporal apropiada —en los dos casos que estamos tratando Freud esperó 4 arios— y lo todo lo que podemos poner bajo el rubro del «borramiento de pistas» (nombre, lugar de residencia, etc.).

Sabemos que muchas veces, tanto los nombres del analizante como de las personas de su entorno y los lugares de su historia, son importantes y muy significativos por lo que son puntos que requieren de la mayor inventiva.

Por ejemplo, nada hubiera podido decirnos Freud de las operaciones literales que realiza Serguei Pankejeff cuando equivoca *Espe* por Wespe si hubiera tenido que proteger la identidad del «hombre de los lobos» desfigurando las iniciales S. P.

Con respecto a Dora hoy, sabiendo que se llamaba Ida Bauer, también sabemos que *Bauer,* en alemán, significa «constructor», «labrador», pero también, familiarmente, «patán». ¡Y la cuestión de Dora giraba alrededor de la duplicidad del padre!

23. a las dificultades técnicas del redactor del informe con respecto a la recolección, selección y tratamiento del material, tenemos que agregarle otras dificultades atinentes a las características mismas del «objeto» de investigación: no se trata un objeto sino del sujeto del un discurso.

En el caso de Dora, Freud lo expone de la siguiente manera:

> «Si comenzara por presentar un historial clínico sin lagunas y completo, de antemano pondría al lector en condiciones enteramente diversas a las habituales para el observador médico. Lo que los parientes del

> enfermo informan ofrece, casi siempre, un cuadro muy desfigurado del curso de la enfermedad. Es cierto que yo inicio después el tratamiento pidiendo que se me cuente toda la biografía y la historia de la enfermedad, pero lo que me dicen ni siquiera me alcanza para orientarme. Este primer relato es comparable a un curso de agua atajado en parte por masas rocosas, y en parte interrumpido por bancos de arena que le quitan profundidad. No puede sino asombrarme el que los autores hayan podido suministrar historiales clínicos tan exactos y redondos sobre sus pacientes histéricos.»8

Freud sabe que la incapacidad de los enfermos para dar una exposición ordenada de su biografía en lo atinente a su historial clínico no es sólo característica de la neurosis y tiene considerable importancia teórica. Su descubrimiento fundamental es, precisamente el descubrimiento del inconsciente y la acción de la represión. Aún aquello que se recuerda tendrá el carácter encubridor de todo recuerdo.

Hay que contar entonces con dos clases de insinceridades que denomina: «insinceridad consciente» e «insinceridad inconsciente».

5. una dificultad más, esta vez propia de cómo se procesa una cura analítica, es la que Freud encuentra, por ejemplo, en el caso del «Hombre de los lobos» y que podríamos caracterizar como «polifonía» de un material que consiste en descubrimientos múltiples y escalonados. En este punto, más que nunca, se trata de lectura: una lectura que pueda, con un hilo rojo, ir trazando un recorrido por el tejido de los hallazgos.

Freud trabajaba así. Nos dice por ejemplo:

> «En cuanto al historial clínico mismo —se refiere al de Dora—, lo redacté sólo después de concluida la cura apoyándome en mi memoria, cuando aún tenía su recuerdo fresco y avivado por el interés de la publicación. Por ello el registro no es absolutamente —fonográficamente— fiel, pero puede reclamar una gran

8. Sigmund Freud, «Fragmento de análisis de un caso de histeria», *op. cit.*, p. 16.

> confiabilidad. Nada esencial alteré en él, si bien, para mayor coherencia expositiva, en muchos pasajes modifiqué la secuencia de los esclarecimientos.»[9]

Más adelante agrega:

> «En vista del carácter incompleto de mis resultados analíticos, no me queda otra opción que seguir el ejemplo de aquellos exploradores que, tras largas excavaciones, tienen la dicha de sacar a luz los inapreciables aunque mutilados restos de la antigüedad. He completado lo incompleto de acuerdo con los mejores modelos que me eran familiares por otros análisis, pero, tal como haría un arqueólogo concienzudo, en ningún caso he omitido señalar dónde mi construcción se yuxtapone a lo auténtico.»[10]

En *De la historia de una neurosis infantil* dice:

> « (...) sólo informo lo que se me ofreció como vivencia independiente, no influida por mi expectativa. Así pues, no puedo hacer más que recordar el sabio aforismo de que entre el Cielo y la Tierra hay cosas con que la sabiduría académica ni sueña. Quien se las ingeniara para hacer a un lado de manera todavía más radical sus convencimientos previos descubriría sin duda más cosas de esa naturaleza.»[11]

Para terminar con este punto habré de agregar que lo que venimos de subrayar con respecto a la redacción del historial vale para los demás modos de presentar el material clínico: el fragmento o la viñeta.

Viñeta viene de viña porque originariamente se refería a los adornos del encabezado o el final de la página. La etimología acentúa la cuestión del estilo.

---

9. Ibíd., p. 9.
10. Ibíd., p. 11.
11. Sigmund Freud, «De la historia de una neurosis infantil», *op. cit.,* p. 13.

- La cuestión es cómo se va avanzando **en** el grado de formalización de modo que se hagan los pasajes que van desde la ilustración a la puesta en forma de modo tal que un solo caso pueda adquirir el estatuto de modelo o paradigma.

El problema del modelo es que siempre le falta o le sobra algo. Siempre que algo funciona como modelo, al costado tenemos el lecho de Procusto.

Se trata quizás del reto del que Freud sale airoso ayudado por su extraordinario talento literario. Como dice Strachey en la «Nota Introductoria» al historial del «Hombre de los lobos»:

> «Enfrentaba una tarea de pionero la de ofrecer una descripción científica de sucesos psicológicos cuya novedad y complejidad no habían sido jamás imaginadas. El resultado es una obra que no sólo elude los peligros de la confusión y la oscuridad sino que, además, mantiene fascinado al lector desde el principio hasta el fin.»12

12. Ibid, p.7.

1 CAPITULO IV

El método psicoanalítico Buscar - Encontrar

Abordaré ahora la especificidad del método psicoanalítico a partir de la regla fundamental: asociación libre del lado analizante y atención flotante del lado del analista.

En lo que hace al descubrimiento del método, quizá no sólo se trate de una cronología o de hacer la historia de este descubrimiento sino, más bien, de los pasos que Freud va dando, pasos que responden a una lógica muy precisa y donde son las leyes del inconsciente las que lo conducen, en los distintos momentos, al descubrimiento de la regla fundamental, y por lo tanto, al método de la asociación libre. Insisto, más que una cronología lo que intento es despejar la lógica que inexorablemente lo conduce hasta la instauración del método.

Sabemos que la primera intención freudiana es muy precisa: su objetivo es la cura. Anteriormente ya había señalado con respecto a este método la notable combinación que Freud nos hace notar una vez instaurado el método, o sea la combinación entre investigar y curar, pero el primer objetivo de Freud indudablemente era la cura. A Freud le interesaba hacer desaparecer los síntomas neuróticos y por eso le interesa la experiencia de Breuer a partir de la cual comienza a usar la hipnosis. Recordemos que fue a Nancy con Bernheim tratando de adiestrarse en la técnica de la hipnosis pero que nunca estuvo cómodo con esta técnica. En sus declaraciones dice que no era un buen hipnotizador pero, si nos interrogamos acerca de su deseo, la pregunta tendría que ser si en realidad quería convertirse en hipnotizador. En definitiva, ocurre

que choca con este obstáculo y, además, esto es lo fundamental, los resultados no eran los esperados.

Por otra parte, ya Breuer había empezado a dejarse guiar por la histérica, en este caso Ana O, con quien ya no se trataba solamente de hipnosis sino gap la paciente, en estado sugestivo, comenzó a desarrollar lo que lo que Breuer bautizó con el nombre de «método catártico». Había bautizado así la práctica a la que su paciente daba el nombre de *«talking cure»* («cura por conversación») y el otro, humorístico, de *«chimney-sweeping»* («limpieza de chimenea»). Como vemos, ya en el término «limpieza de chimenea» está la idea de la catarsis.

El nombre ilustre de *catharsis* que tiene sus antecedentes fundamentalmente en la manera en que Aristóteles pensaba el efecto de la tragedia: la historia trágica que permitía una liberación, una excreción, de las malas pasiones, de modo que producía un efecto catártico, una especie de purificación.

Notemos que el principal objetivo de Freud, siguiendo a Breuer con el método catártico, es la cura del síntoma, esto es la purificación. Así, escribe Freud en 1905:

> «Si el fin del drama consiste en provocar "terror y piedad", en producir una "purificación (purga) de los afectos", como se supone desde Aristóteles, ese mismo propósito puede describirse con algo más de detalle diciendo que se trata de abrir fuentes de placer o de goce en nuestra vida afectiva (tal como a raíz de lo cómico, del chiste, etc., se las abre en el trabajo de nuestra inteligencia, el mismo que había vuelto inaccesibles muchas de esas fuentes). A este fin cabe mencionar en primera línea, no cabe duda, el desahogo de los afectos del espectador. Y el goce que de ahí resulta responde, por una parte, al alivio que proporciona una amplia descarga, y por la otra, acaso, a la coexcitación sexual que, según cabe suponer, se obtiene como ganancia colateral a raíz de todo desarrollo afectivo y brinda al hombre el sentimiento, que tanto anhela tener, de una tensión creciente que eleva su nivel psíquico.»[1]

1. Sigmund Freud, «Personajes psicopáticos en el teatro», en *Obras completas,* volumen VII, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, p. 277.

Importa subrayar que en todo el primer tramo de su experiencia —1880/1895— Freud usa de la sugestión y aun mucho más adelante, incluso hasta el final, se siguió valiendo de recursos sugestivos para la instauración y el sostén de la transferencia.

En este primer tiempo Freud intentaba llegar a la raíz del síntoma para hacerlo desaparecer: a través de la presión sobre la frente y de pedirle a la paciente que fuera diciendo lo que se le ocurría a partir de cada síntoma. Esto es importante porque el síntoma seguía siendo algo así como la palabra maestra de la experiencia y Freud trabajaba a partir del síntoma.

La idea de esta purificación es mantenida por Freud hasta mucho más tarde. Por ejemplo, dice en 1923:

> «Entonces, en el caso de la histeria, se traspasaba a inervaciones corporales insólitas (conversión), pero, mediante el refrescamiento de la vivencia en la hipnosis, podía ser guiado de otro modo y tramitado (abreacción).»2

La idea de catarsis se conecta con la de abreacción —descarga emocional, por medio de la cual un individuo se libera del afecto— y ésta con la de trauma. La cura era concebida como un proceso de descarga emocional que, al liberar el afecto ligado al recuerdo de un trauma, anulaba sus efectos patógenos. A partir de la noción de trauma estamos en el corazón de la concepción de Freud que va a guiar su método.

A partir de *Estudios sobre la histeria* vamos a ver que Freud articula su teorización al método y el método con el que empieza a trabajar va produciendo sus frutos con respecto a su construcción del aparato psíquico y a lo que podemos designar como la «arquitectura del síntoma». En este texto la idea es que cada uno de los síntomas está producido por un hecho traumático, situando el hecho traumático en la infancia y producto de un acontecimiento real. Este acontecimiento real es la seducción por un adulto.

Lo importante es que a nivel de *Estudios sobre la histeria* va a descubrir que no existe la histeria monosintomática, equiparada a lo que sería un organismo simple; va a decir Freud que en realidad nos encontramos

---

2. Sigmund Freud, «Breve informe sobre el psicoanálisis», *Obras completas,* volumen XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 206.

siempre ante organismos complejos. No sólo va a haber una multiplicidad de los síntomas sino que además cada síntoma va a estar múltiplemente determinado.

Es en el texto mismo de *Estudios sobre la histeria* que podernos ver la manera en que va variando su método. En el caso de Emmy, cuando los recuerdos ligados al síntoma —todavía sigue investigando en relación al síntoma— por motivos ya sean racionales o de pudor son difícilmente expresables, en ese caso deja que la paciente asocie alrededor de lo dificultado para ser dicho. Ya allí está presente la idea de censura y Freud trata de abordar lo que hay para decir teniendo en cuenta la censura y tratando de acceder a eso censurado a través de lo que lo rodea.

En los casos Emmy e Elizabeth, fundamentalmente en este último, se va a producir su primer modelo o la primera exposición de la arquitectura del síntoma. Se trata de lo que quedó bautizado popularmente como el «esquema de la cebolla», o sea esta manera de ordenarse los recuerdos concéntricamente, en distintas capas siendo claro en este esquema que esta descripción es producto del uso de su método.

Se trata de una triple estratificación de los recuerdos ordenados desde una menor a una mayor dificultad con respecto al acceso a ese recuerdo asociado al acontecimiento traumático. Cuanta menos resistencia más fácil acceso. A esta manera triple, Freud la va a llamar «producto multidimensional».

Habría un primer ordenamiento de carácter cronológico —al modo de los archivos— de los recuerdos que rodean el acontecimiento traumático: se accede primero a lo más alejado cronológicamente.

En el segundo ordenamiento, donde los archivos se organizan ya no en un sentido axial sino linealmente según los temas, Freud lo llama «formación de temas»; o sea que los recuerdos son del mismo tipo, de la misma variedad y se estratifican en sentido lineal. Es un ordenamiento temático y una estratificación concéntrica.

Pero el fundamental y en el que conviene detenerse a reflexionar, es el tercer ordenamiento, del que Freud va a decir que se progresa de manera zigzagueante —y aquí está claro que se lo está indicando el uso de asociación libre—, manera zigzagueante al modo del movimiento del caballo en el juego de la ajedrez. En este tipo de conexión se trata de hilos lógicos según el contenido de los pensamientos que llegan hasta el núcleo. Éste es un camino irregular y de múltiples puertas. Este último modo

de archivar, a diferencia de los otros dos, tiene un carácter dinámico más que morfológico.

Considero sumamente interesante esta diferencia que señala Freud entre lo morfológico y lo dinámico. Podríamos decir que dinámico es lo que se está ordenando en cada momento y ya no de lo que ha sido archivado. Me parece que es precisamente aquí donde podemos leer que se trata de lo que, con Lacan, llamaríamos juego significante. Los otros dos ordenamientos, los morfológicos, el ordenamiento por tema y el ordenamiento cronológico, son los que menos resistencia ofrecen, son fácilmente hechos conscientes porque nunca han sido olvidados, mientras que en este último ordenamiento zigzagueante se trata precisamente de lo que ha sido olvidado y retorna. Esto es lo que va a permitir pensar que la asociación libre no es más que la regla que permite el juego del significante, porque ya no se trata de asociación sino de lo que ha sido traducido como «ocurrencias» *(Einfallen)* pero que puede ser traducido como algo así como «lo que cae» ya que *fallen* significa caer. Podríamos decir que se trata de lo que cae en el pensamiento. Etcheverry aclara que se ha traducido como «idea», según el concepto de «asociación de ideas», haciendo un gran salto significativo según lo que mejor se ha encontrado para traducir lo que sería más bien «asociación de lo que cae». Lo que cae es lo que ya no se asocia, porque asociación[3], en el sentido en que Freud la toma de la doctrina asociacionista alemana del siglo XIX, es lo que se corresponde a los dos primeros archivos, es decir, las cosas que se asocian por cronología y las cosas que se asocian por tema, o sea por semejanza. Pero acá no se trata ni de cronología ni de tema sino de lo que cae aunque no tenga ninguna relación con lo que cayó previamente ya que, si deja libre curso a sus asociaciones, el sujeto podrá establecer conexiones nuevas, las únicas que permiten ganar terreno sobre la represión y es ahí donde cobra sentido este aspecto de la regla que dice «diga lo que se le ocurra sin importar que le parezca absurdo o fuera de contexto o sin razón, aparte de los motivos que se corresponden con el pudor y la vergüenza», esto es, aunque piense que no se asocia, que no hay una asociación lógica, o sea, aunque no se asocie por el significado, diga lo que ha caído, esto es, aunque le parezca sin sentido.

O sea que la asociación libre abre la puerta al sinsentido

3. El termino que Freud usa no es asociación es *Einfüllen*.

Vayamos ahora a aquello que debe acompañar, por parte del analista, a la asociación libre por parte del analizante.

Asociar libremente es, fundamentalmente, no seleccionar y, por lo tanto, es lo que va a habilitar el trabajo analizante, el dejar caer las ocurrencias. En «Sobre la dinámica de la transferencia» Freud lo enuncia de esta manera:

> « (...) uno debe comunicar sin previa crítica todo cuanto le venga a la mente.»4

Para él, se trata de educar al paciente a renunciar a todas sus actitudes críticas y a utilizar el material de ideas *(Einfall)* surgido de este modo para descubrir las relaciones buscadas revelando de de esta forma relaciones ocultas. No se trata de buscar asociaciones de manera consciente para que se manifieste lo que revelaría aquello que, de manera oculta, está asociado.

Se ha señalado suficientemente que no es tarea fácil, que raramente son dejadas absolutamente de lado las instancias críticas y, sin embargo, la enunciación de esta regla sostiene el trabajo analítico porque de lo que se trata es de abrir el juego del significante y no del significado. En la arquitectura de diferentes circuitos de asociaciones que nos brinda Freud en *Estudios sobre la histeria,* está muy claro que el tercer tipo de registro no está ya del lado del significado sino del significante.

La contraparte del trabajo analizante, del lado del analista, también prohíbe seleccionar. Al analizante se lo incita a no seleccionar, a no tratar de encontrar asociaciones conscientes, a no buscar; pero del lado del analista también se trata de no seleccionar. Por lo tanto, más que nadie el analista se tiene que abstener de buscar. En «Consejos al médico», Freud dice que la regla fundamental del lado del analista consiste meramente en no querer atender a nada en particular y prestar a todo lo que aparece la misma atención parejamente flotante. De esta manera uno evita un peligro que es inseparable de toda búsqueda deliberada.

Por lo tanto, trazo un paralelo entre buscar e investigar para empezar a trabajar una paradoja ya que en toda búsqueda deliberada estamos en el terreno de lo que generalmente se entiende por investigación.

---

4. Sigmund Freud, «Sobre la dinámica de la transferencia», en: *Obras completas,* volumen XII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 105.

Veamos cómo describe Freud el peligro al que se está refiriendo. Dice:

> « (...) tan pronto como uno tensa adrede su atención hasta cierto nivel, empieza también a escoger entre el material ofrecido; uno fija *(fixieren)* un fragmento con particular relieve, elimina en cambio otro, y en esa selección obedece a sus propias expectativas o inclinaciones. Pero eso, justamente, es ilícito; si en la selección uno sigue sus expectativas, corre el riesgo de no hallar nunca más de lo que ya sabe; y si se entrega a sus inclinaciones, con toda seguridad falseará la percepción posible. No se debe olvidar que las más de las veces uno tiene que escuchar cosas cuyo significado sólo con posterioridad *(nachtrüglich)* discernirá.»5

Subrayo entonces: cuando uno busca inmediatamente empieza a escoger y, al escoger, no encuentra más que lo que buscaba o esperaba encontrar. Los investigadores, y muchos son conscientes de esto, están en peligro de torcer la investigación cuando están buscando, esto es, cuando quieren probar una hipótesis. Otra cosa ocurre cuando no se busca nada, cuando el experimento está abierto a lo que salga o, en nuestros términos, a lo que caiga. Entonces, atender a todo de igual manera es el correspondiente necesario a lo que se le solicita al analizante o sea sin crítica ni selección.

Despejado esto, voy a perseguir, a lo largo de un buen tramo de la enseñanza de Lacan, esta problemática paradojal donde, si en la práctica del psicoanálisis se aúnan investigar y curar, es sin investigar, es decir, sin buscar, que se investiga. Veremos que Lacan no es ajeno a esta paradoja y hasta pareciera contradecirse, en ciertos momentos de su enseñanza, con respecto al lugar que el psicoanalista puede otorgar al buscar.

He seleccionado un conjunto de citas. Voy a partir de una que es contundentemente clara y responde a lo señalado en el texto freudiano con respecto a la regla fundamental.

---

5. Sigmund Freud, «Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico», en: *Obras completas,* volumen XII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p.112.

Dice en el *Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis:*

> «Quisiera desde ahora evitar el malentendido. Se me dirá: de todas maneras el psicoanálisis es una investigación. Pues bien, permítanme enunciar incluso para los poderes públicos para quienes ese término investigación desde hace algún tiempo parece servir de *schibbolet.* En lo que a mí respecta nunca me he considerado un investigador. Como dijo una vez Picasso para gran escándalo de quienes lo rodeaban, yo no busco, encuentro. Por lo demás, en el campo de la investigación llamada científica, hay dos dominios perfectamente deslindables: el dominio donde se busca y el dominio donde se encuentra. Es curioso que ello corresponda a una frontera bastante definida en lo que puede calificarse de ciencia. Asimismo hay alguna afinidad entre la investigación que busca y el registro religioso. Se suele decir: "No me buscarías si no me hubieses encontrado ya". Es el "encontrado ya" siempre detrás, pero marcado por el orden del olvido. ¿No se abre aquí una investigación complaciente, indefinida?»6

Subrayo que se trata de deslindar, en el campo de la investigación llamada científica, dos dominios: el dominio donde se busca y el dominio donde se encuentra. A este último, Lacan lo va a relacionar con la heurística, o sea con el dominio de la invención.

Está claro que en este primer comentario, ario 1964, *Seminario XI,* sitúa la búsqueda en el dominio de lo religioso. Para el psicoanalista y el psicoanalizante no se trata de buscar sino de encontrar según los términos de Picasso.

Van a pasar ocho arios después de esta fuerte afirmación donde se nos indica que no es del registro del psicoanálisis el buscar. En el *Seminario XIX, ... ou pire,* el 10 de mayo de 1972, dice así:

---

6. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,* Barral Editores, Barcelona, 1977, p. 19.

> «Es por eso, como lo dije después de otro que está en mi caso: "Yo no busco" dijo "encuentro". El modo, el único modo de no equivocarse, es a partir del hallazgo interrogarse sobre qué era lo que había para buscar, si se hubiera querido.»7

Aquí la cita nos dice que, sosteniendo el privarse de buscar para encontrar, la instancia de la investigación, el buscar, es enviada, a un *a posteriori* del hallazgo porque en ese *a posteriori* el hallazgo, podrá cumplirse el requisito del al menos dos al que alude la frase de Lacan comentada en el Capítulo II cuando afirma que es imprescindible que el psicoanalista sea al menos dos, el que produce efectos y el que a esos efectos los teoriza.

Desde el punto de vista clínico o teórico, a la instancia del buscar se le antepone la del hallazgo. Ocho arios después de la primer cita, Lacan ha incluido el buscar pero articulándolo al hallazgo.

Esto, con una especificación más: el privarse de buscar ordena ese buscar a partir de alguna pregunta en suspenso retomada luego del hallazgo.

Vayamos a tres arios después, a la clase del 13 de mayo de 1975 del *Seminario XXII, RSI.* A partir de la última clase de ... *ou pire,* Lacan ha introducido el nudo borromeo. Ha hallado el nudo borromeo y a partir de ahí no dejará de hacer uso de él.

Dice entonces en *RSI:*

> «¿Qué hay en lo simbólico que no se imagina? Lo que quiero decirles es que hay el agujero. Alguien que me veía apresado en ese nudo que les dibujo bajo la forma más simple, alguien que allí me veía apresado bajos las formas más complicadas, me dijo que yo me desmentía de haber propuesto en un tiempo, según una fórmula que incluso no es mía, que como todos saben es picassiana, "yo no busco encuentro". Alguien me dijo: "Y bien ¡ahí yo lo veo buscar bastante! Buscar *(chercher),* es un término que proviene de *circare* como pueden

7. Texto de la Clase 9, de fecha. Inédito.

> encontrarlo en cualquier diccionario etimológico. Yo encuentro a pesar de todo, puesto que he encontrado el agujero, el agujero de ratón', si me atrevo a expresarme así, por donde estoy reducido a pasar. ¿Tiene que ver con lo que imaginemos que lo determina, a saber, el círculo? Un círculo puede ser un agujero, pero no lo es siempre.»[9]

Primera cuestión: ¿qué hay en lo simbólico que no se imagina? Hay que tener presente que la puesta en plano, o sea el aplanamiento del nudo en las dos dimensiones, es lo que permite la detección de campos, *topos* de entrecruzamiento de las cuerdas, que permite poner en evidencia que simbólico e imaginario tienen una cierta zona donde se conjugan y que, tratándose del enlace de tres toros, tenemos que darnos cuenta de que lo que hay en lo simbólico que no se imagina es el agujero. Lo que no se imagina es lo no imaginario de lo simbólico. Lo que no se puede aprehender imaginariamente es el agujero, el agujero que Lacan ha encontrado en la forma particular de anudamiento que es el anudamiento borromeico.

Gráfico Nº 6



8. Hay aquí un juego de palabras entre Soury, el topólogo al que Lacan recurría a menudo, y *souris,* ratón.
9. Texto de la Clase 11, del 13/05/1975. Inédito.

Ahora bien, si Lacan busca, ¿qué es lo que busca en el nudo? Pareciera que el nudo es un artefacto a investigar y cuya escritura permite leer relaciones de tal manera que serían relaciones de la no relación porque el borromeo es un anudamiento de registros que se anudan pero no se relacionan.

¿Qué relaciones es posible leer? Por ejemplo, lo que se imagina de lo simbólico, lo que se imagina de lo real, lo que se realiza de lo imaginario, etc. ¿A qué se refieren estas relaciones, qué circunscriben? Surgen de la experiencia analítica, o sea del hallazgo, del encuentro, en la línea de lo que había para buscar si se lo hubiera querido.

Avanzando un poco más en la cita vemos que buscar *(chercher)* proviene de *circare,* girar en redondo. Lo encontrado es el agujero, y el agujero implica este girar en redondo. Está el agujero, es lo encontrado, y a partir de lo encontrado se trata de buscar allí mismo, en lo encontrado en la medida misma en que el girar en redondo nos pone ante lo real como imposible. Es «lo que no cesa de no escribirse», como fue definido a partir del seminario *Encore*[10] .

Lacan reconoce buscar porque el girar en redondo convoca a buscar una escritura que lo aborde. O sea que hay en lo simbólico algo que no se grafica, que no se esquematiza, que no se modeliza, siendo todos éstos términos que se corresponden a tramos de la enseñanza de Freud y de Lacan.

Entonces, ¿qué hay para responder a esto simbólico que no se imagina? ¿Cómo operar con lo simbólico sin lo imaginario? Este es el punto donde el nudo se hace escritura. La cita alude a que Lacan está situando su búsqueda con el nudo a partir del agujero ubicando lo formulable, lo formulable sin recurso imaginario.

Me detendré en un agregado importante: un círculo puede incluir el agujero... pero no siempre.

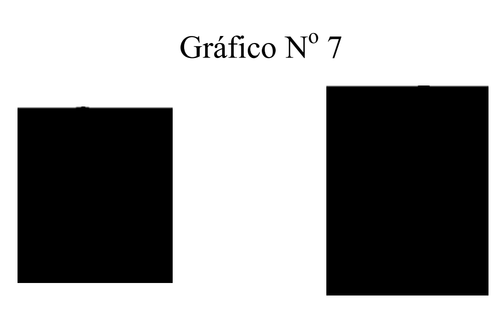
Cuando dibujo un círculo en el plano, ¿es o no es un agujero? No siempre porque puede tratarse de lo que desarrollé acerca de la curva

---

10. «Lo de *no cesa de no escribirse* es una categoría modal que no es lo que hubieran esperado oponer a lo necesario, que hubiera sido más bien lo contingente. Imaginen que lo necesario está conjugado con lo imposible, y que ese *no cesa de no escribirse* es su articulación. Se produce el goce que haría falta que no fuese. Es el correlato de que no haya relación sexual, y es lo sustancial de la función fálica.» Jacques Lacan, «Aristóteles y Freud. La otra satisfacción», en: *Seminario XX, Encore,* Editions du Seuil, París, 1975, p. 55. La traducción es mía.

de Jordán. ¿Cuál es la única manera de constatar que se trata de un agujero? Si paso por ahí es un agujero: debo pasar por ahí —investigarlo, practicarlo, hacer la práctica del nudo— y ver si se anuda y si se anuda de manera borromea porque si lo anudo de manera trivial, como una cadena, no hago agujero, topológicamente el agujero queda eliminado porque el cuerpo de una cuerda ocupa el agujero de la otra.

Gráfico Nº 7



En el anudamiento borromeico esto no ocurre. Entonces la cadena o nudo incluye el agujero si está anudado de manera borromea.

Lacan dice: aquí está el agujero, lo encontré, a partir de que lo encuentro y lo escribo voy a investigar de qué manera es pasible de ser escrito lo encontrado, de qué manera es pasible de ser formalizado eso que no puede imaginarse. Hemos salido del registro de la intuición, de lo intuible, porque se trata de relaciones topológicas y lo que es dibujado tiene su definición topológica no intuible.

El agujero es encontrado. Una vez que está encontrado uno puede decir qué había para buscar si hubiera querido. Ahora podemos responder: el nudo borromeo. Pero el nudo borromeo no fue buscado, fue encontrado.

Paso ahora a otro tramo de la enseñanza de Lacan donde las cosas se empiezan a definir mucho más respecto al punto que interrogo, señalando que a partir de que el situó el agujero y el buscar con relación al agujero en 1975, todos los arios va a reiterar la cuestión del buscar.

Estamos en el *Seminario XXIII, Le sinthome,* sesión del 17 de febrero de 1976.

Dice la cita:

> «De todos modos sería simpático si yo pudiera obtener que se me responda, que se colabore, que nos interesemos. Me parece dificil interesarse en lo que es, en suma, se vuelve una búsqueda, quiero decir que comienzo a hacer lo que implica el término búsqueda: a girar en redondo. Hubo un tiempo en que yo era un poco estridente. Decía como Picasso —porque eso no es mío— yo no busco, encuentro. Pero ahora me cuesta más desbrozar mi camino.»I

¿Qué ha ocurrido? ¿Se le taparon los oídos a Lacan? ¿Es la vejez? Estamos en el ario 1976. Lacan tiene, por lo tanto, 75 arios; 75 arios y busca.

Ni vejez, ni sordera: es este el tiempo de formalización de los hallazgos; tiempo de formalización a partir del hallazgo y también tiempo de llegada de una enseñanza que se ha ejercitado y se ejercita —estamos en el seminario en que comenta y se nutre de la obra de Joyce— en los recursos de la lengua, en los recursos del significante, en los juegos de palabra, en el uso del apólogo, etc. Pareciera que se trata de investigar el recurso de la escritura como modo de cercar lo real imposible de decir y de escribir. Este tiempo de formalización está jugado alrededor de la topología del nudo que es la que da cuenta del agujero. Quizá nos estamos encontrando con el Lacan que fracasó con los maternas, pero que triunfó fracasando, porque es el que quiso matematizar la teoría analítica pero construyó un concepto que no es el de lo matemático: el materna. Materna es un invento que se opone a mitema o sea a la formalización propia de Levi Strauss y el estructuralismo, pero con el materna fracasa porque el psicoanálisis no es matematizable. Entonces es un punto de llegada para este Lacan que insiste en la búsqueda de recursos de formalización porque nos encontramos con este límite a lo simbolizable y a lo imaginable que es lo real.

Con los recursos de lo imaginario y de lo simbólico se ha llegado a un límite. ¿Cómo tratar ese límite? Esta es la cuestión planteada en esta búsqueda, la búsqueda ahora está ligada a un instrumento ya un medio de formalización que es la escritura.

---

11. Jacques Lacan, «Capítulo 6. Joyce y las palabras impuestas», en: *Seminario XXIII, Le sinthome,* Éditions du Seuil, París, 2005, p. 91.

En el *Seminario XXIV, L'insu que sait de l'une bévue s'aile á mourre,* sesión del 15 de marzo de 1977, dice:

> «Hace mucho me sucedió decir, a imitación de un célebre pintor, "yo no busco encuentro". En el punto en el que estoy, no encuentro tanto como busco. Dicho de otro modo, giro en redondo.»12

Vemos que no hace más que reiterar lo que acabo de comentar.

Paso entonces a la última referencia de Lacan al buscar y al encontrar. Se trata del Seminario *El momento de concluir (Le moment de conclure),* cuyo comienzo sitúa muy bien la problemática que estoy abordando.

Dice ahí:

> «Lo que tengo que decirles, voy a decírselos, es que el psicoanálisis debe ser tomado en serio, aún cuando no sea una ciencia. Porque lo enojoso, como lo ha mostrado sobreabundantemente un llamado Karl Popper, es que no es una ciencia porque es irrefutable. Es una práctica que, dure lo que dure, es una práctica de charlatanería *(bavardage).* Ninguna charlatanería carece de riesgos. Ya la palabra charlatanería implica algo. Lo que implica está suficientemente dicho por la palabra charlatanería, lo que quiere decir que no hay más que frases, es decir lo que se llama "las proposiciones" que implican consecuencias, las palabras también. La charlatanería lleva la palabra al rango de babear *(baver)* o de espurrear, la reduce a la suerte de salpicadura *(éclaboussement)* que resulta de eso.»13

Entonces, pasado el tiempo para comprender el momento de concluir, es el momento de concluir el tiempo para comprender y concluir que la palabra es ineludible y por lo tanto hace falta usarla, desgastarla, equivocarla, etc. No se trata de sustituir la palabra por el escrito creyendo

---

12.Clase 6.15 de marzo de 1977. Texto establecido por J. A. Miller en Ornicar? 17/18. La traducción es mía.

13. Seminario inédito, 15 de noviembre de 1977.

que así hemos aferrado lo real. El escrito bordea lo real y se trata de usarlo sin que ello sustituya a la palabra sino usar la escritura para producir el equívoco porque tenemos necesidad del equívoco precisamente para el análisis.

Con respecto al buscar y al encontrar, el 14 de mayo 1978, dice:

> «Había enunciado en otros tiempos que "Yo no busco, encuentro". Son mis palabras tomadas en préstamo a alguien que tenía su tiempo una cierta notoriedad, a saber el pintor Picasso. Actualmente —aquí ya es radical— no encuentro, busco.
>
> Busco, e incluso algunas personas no encuentran inconveniente en acompañarme en esta búsqueda. Dicho de otro modo he vaciado, si puede decirse, esos anillos de hilo con los cuales hacía antaño cadenas borromeas.»'[4]

Me parece que estamos aquí muy cerca al punto de partida donde se trataba de cercar qué *es* lo que hay en lo simbólico que no se imagina; se podría decir que se ha vaciado de imaginario aunque también se ha vaciado de simbólico, porque ello se ha transformado en escritura. Este vaciamiento tiene que ver con algo que dice en un seminario cercano a este —*RSI,* 21 de enero de 1975—, cuando dice que de lo que se trata, como lo subrayé en el Capítulo III, es de «mostrar la cuerda». Se trata de mostrar la trama de la tela o sea lo que no se ve a simple vista. Es en ese sentido que tenemos que leer lo dicho en «he vaciado estos redondeles de hilo».

Se trata, en definitiva, de que, en la experiencia, algo del orden del hallazgo, y lo que corresponde al orden de la búsqueda, está puesto en el *a posteriori,* en la reflexión sobre el hallazgo y su escritura. O sea que, en este segundo tiempo del «al menos dos», incluyo el ejercicio, el requisito de la escritura y, cuando digo escritura, digo la formalización, donde se trata de un apostar a ir más allá de la barrera del lenguaje, no *sin* el lenguaje.

---

14. Jacques Lacan, *Le moment de condure.* Texto de la Clase 8, del 14/03/1978. Inédito.

1 CANTULO V

Formalización y escritura

He estado tratando la cuestión de la formalización y abordé la pregunta acerca de si es posible volver formulable la estructura del ser hablante. Es con respecto a la formalización que se plantea la cuestión acerca de cómo el psicoanálisis se propone a la consideración científica.

Cuando Lacan escribe la fórmula de la metáfora paterna, por haber escrito esta fórmula de lo que no es otra cosa más que una relación significante, abre la vía por la que el psicoanálisis se presta a la consideración científica en la medida en que lo que es dicho con palabras pasa a ser escrito con letras. A su vez, es por el psicoanálisis que se reintroduce en la consideración científica el Nombre-del-Padre[1]. Esta coincidencia me parece de suma importancia ya que lo que traza el borde que separa al psicoanálisis de la religión pasa por el haber puesto en fórmula la función del padre.

¿Pero, por otra parte, por qué podría ser importante para el psicoanálisis proponerse para la consideración científica?

En un capítulo anterior me referí a lo que podríamos llamar «los orígenes hipnóticos del psicoanálisis» y vimos que no se trata solamente de haber estado asentado en la hipnosis sino que, por la necesidad de contar con la transferencia del analizante, aun habiendo elaborado el concepto de transferencia, Freud reconoce que la misma se sostiene, en

---

1. Jacques Lacan, *El objeto del psicoanálisis* (inédito), 1/12/1965; y «La ciencia y la verdad» en *Escritos, op. cit.*

parte, en la sugestión. Freud decía que a él le servía retener estos restos que se correspondían a la práctica sugestiva previa a la institución del dispositivo analítico. En «La iniciación del tratamiento» (1913) dice:

> «Mantengo el consejo de hacer que el enfermo se acueste sobre un diván mientras uno se sienta detrás, de modo que él no lo vea. Esta escenografia tiene un sentido histórico: es *el resto del tratamiento hipnótico* a partir del cual se desarrolló el psicoanálisis. Pero por varias razones merece ser conservada.»2

Leemos que estos «restos» hipnóticos sugestivos están comprometidos en la relación trarrferencial cuando Freud declara:

> *«El inevitable influjo sugestivo* del médico es guiado en el psicoanálisis hacía la tarea, que compete al enfermo, de vencer sus resistencias, o sea, de efectuar el trabajo de la cura.»3

Hasta podríamos decir que la práctica del psicoanálisis incluye estos oscuros orígenes hipnóticos, y que la disolución de la transferencia quedaría así comprometida siendo el principal factor de lo que habría de interminable en el análisis[4]. Luego veremos cómo podemos librarnos de lo que hay de sugestión en la experiencia analítica'.

El psicoanálisis transita un sendero estrecho, arriesgando permanentemente deslizarse en terrenos adyacentes a este sendero: magia y religión. Por ello, la respuesta posible, si queremos situar al psicoanálisis con respecto a la consideración científica es volverlo enseñable. Que el psicoanálisis pueda enseñarse saca al psicoanalista del solipsismo.

---

2. Sigmund Freud, «Sobre la iniciación del tratamiento», en: *Obras completas,* volumen XII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 135. Los subrayados son míos.
3. Sigmund Freud, «Psicoanálisis» (1913), en: *Dos artículos de enciclopedia,* en: *Obras completas.* volumen XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 246. El subrayado es mío.
4. Ver Sigmund Freud, «Análisis terminable e interminable» (1937), en: *Obras completas,* volumen XXIII. Amorrortu, Buenos Aires, 1979.
5. Envío, al respecto, al Anexo 2: «Freud <W> Lacan. Lo terminable y lo interminable de la transferencia».

Para poder confrontarse con estos orígenes oscuros, sugestivos, hipnóticos, es necesario que el psicoanálisis no sea ni dogmático ni tampoco que se mantenga dentro de las prácticas ligadas al ocultismo. Hacerlo enseñable es transmitir lo que la experiencia enseña, pero hacerlo enseñable también implica algo del orden del bien decir, de poder decir bien lo que la experiencia enseña.

Según mi nudo[6], ateniéndonos al enlazamiento de distintos registros, podemos decir que si la teoría marcha sola se transforma en dogma y si la práctica marcha sola se vuelve inefable y se emparienta con la iniciación: ya no hace falta dar cuenta de lo que se hace. Pero si la teoría y la experiencia están anudadas por la clínica tal como propongo, esto agujerea a la teoría, agujerea a la práctica y, a la vez, la clinica cuenta con el agujero necesario en tanto hace falta que se ponga a prueba al dirigirse al resto de la comunidad analítica y así se propone a la consideración científica. No es ninguna garantía, simplemente se trata de ponerle obstáculos tanto a un quehacer que se bastaría a sí mismo como a una teoría dogmatizante.

Por otra parte, como lo señala Jean Claude Milner en *La obra clara,* la formalización, en Lacan el materna, afecta directamente la relación discípulo-maestro. Durante mucho tiempo se supuso necesaria, para la transmisión de un saber, la intervención de un alguien insustituible, el maestro, que transmitiera a sus discípulos mediante su palabra (una de cuyas formas puede ser el silencio) y su presencia (una de cuyas formas puede ser la ausencia) el plus-de-saber del que era detentor. Sin este plus-de-saber, que se llama sabiduría y que inspira una forma del amor, y sin el maestro que es su soporte, ninguna transmisión podría realizarse integralmente.

Dice Milner:

> «Si la transmisión de la ciencia moderna no requiere maestros (sino como mucho, profesores), es porque justamente confía enteramente en los funcionamientos literales de la matemática. Recíprocamente, si la ciencia moderna se confía enteramente en los funcionamientos literales de la matemática, en consecuencia, ella no es una sabiduría (escándalo que los comités de ética y las

6. Me refiero al de práctica, clínica y teoría.

> Iglesias frenan con premura). Otra de consecuencias es que en el universo de la ciencia no hay maestro o, lo que equivale a lo mismo, que el nombre de maestro designa sólo una posición. El maestro moderno sólo es maestro porque ocupa una posición en la que es infinitamente sustituible por cualquier otro, y sus propiedades de término son in esenciales y fundamentalmente negativas; basta con que no lo descalifiquen.»7

En Lacan, la doctrina del matema se articula con una doctrina del maestro como pura determinación posicional, la única compatible con el doctrinal de la ciencia; esto es expuesta en la teoría de los cuatro discursos, donde la distinción entre términos y posiciones se despliega completamente.

Pero los maternas de Lacan son locales, no deductivos y desprendidos de un orden de razones. No son matematizables.

Volver formalizable cierto saber, como asimismo, volverlo transmisible y enseñable, implica lo que en epistemología se llama «reducción simple». Siempre hay una reducción de los términos, a veces durante un tiempo largo, en el inicio de cualquier ciencia, esta reducción de los términos implica que la experiencia se vuelva formulable. Lo que en epistemología se llama «principio de simplicidad» o principio de «reducción simple», tiene que ver con el siguiente apotema: *simplex sigillum ven,* la simplicidad es el sello de la verdad. Se trata de la reducción de la explicación a la menor cantidad posible de conceptos o nociones necesarias. A lo que peca contra este principio de simplicidad los epistemólogos lo llaman *supeifetación,* hay un feto de más; indica que hay algo que sobra y que, por lo tanto, presenta problemas para todo el proceso, el feto de más complica el embarazo mismo.

Hace falta que opere el principio de simplicidad cuando se trata de volver formalizable lo enseñable y lo transmisible. Un ejemplo en el terreno de la teoría psicoanalítica es haber llegado a poder definir las estructuras diferenciales —neurosis, psicosis y perversión— con un elemento que, si bien acompañado de otros elementos, se transforma en el determinante y que es la operación que sostiene la estructura: represión para la neurosis, la renegación o desmentida para la perversión y

7. Jean Claude Milner en: *La obra clara,* Manantial, Buenos Aires, 1996, p. 131.

la forclusión para la psicosis. Sin embargo, me referiré a ello *con* respecto a la ampliación de los efectos de la *Verleugnung* (renegación o desmentida), como me referí en mis libros anteriores a lo que esta tripartición deja afuera, como la melancolía y los bordes de las neurosis', si algo se vuelve corregible —aun con pequeños retoques— es la mejor prueba de que no se trata de una dogmatización de la teoría.

Aún con esta reducción extrema a tres operaciones que diferencian las estructuras en la clínica, aún allí ya tenemos problemas. Por ejemplo, la operación que Freud descubrió como propia de las perversiones a partir del fetichismo, es decir la renegación, puede ser una operación que de cuenta también de formaciones de la cultura y esto ya complica la cuestión diferencial de la perversión. Por lo tanto, a partir de aquí, habrá que agregar algo más a la *Verleunung* para dar cuenta de la perversión y luego ver si este algo más que se agrega deja caer la *Verleunung* para elevar otra cuestión a este elemento mínimo explicativo.

Una diferencia que me parece muy clara, para seguir explicitando estas cuestiones, es la que hay entre la agricultura y la agronomía señalada por Lacan en *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis9* ¿Por qué hablamos de cosas distintas cuando hablamos de agricultura y cuando hablamos de agronomía? La agricultura se refiere al campo de determinada práctica, a lo que hace el agricultor, mientras que la agronomía se refiere a un objeto de estudio: en la agronomía se formalizan los hallazgos de la agricultura y a su vez la agronomía aportará al agricultor. Entonces es por aquí que Lacan llega a esta idea que sostuvo durante algunos arios de lograr una transmisión integral y esta apelación que hizo a las matemáticas como la ciencia ideal, o sea la de los mayores logros en formalización.

---

8. Pura Cancina, *El dolor de existir y la melancolía;* Pura Cancina y otros, *Bordes, un límite a la formalización;* Haydée Heinrich, *Los bordes de las neurosis.*

9. «A ustedes les toca percatarse de que los llevo, por aproximación, a una pregunta como la siguiente: ¿es la agricultura una ciencia? Se responderá que sí, se responderá que no. He traído a colación este ejemplo sólo para sugerirles que al fin y al cabo hacen ustedes una diferencia entre la agricultura definida por un objeto, y la agricultura definida, cabe decirlo, por un campo, entre agricultura y agronomía. Esto me permite hacer surgir una dimensión asegurada —estamos en el ABC, pero, en fin, allí hay que estar—, la de la formalización.» Jacques Lacan, «Capítulo I», en: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis,* Barral ediciones, Barcelona, 1977, p. 22.

Sin embargo, aún cuando sostiene su apuesta al materna, va a seguir diciendo que de todos modos, cuando uno escribe una fórmula, un materna, a éste hay que explicarlo; es ineludible que el escrito sea retomado por la palabra. Pero, a diferencia de las palabras, el escrito implica que algo queda escrito, es un acto, el acto del escrito, acto que deja un resto. A esto que queda escrito no se lo lleva el viento. Este acto, tiene un sujeto impersonal que obra en la caligrafía mientras que la palabra siempre está ligada a un sujeto personal. Cuando se descubrió la piedra roseta no importaba quien la había escrito. Lo que importaba, aquello de lo que se trataba, era de descifrarla. Esto implica entonces que las palabras pueden estar prácticamente abiertas a todos los sentidos, ahí no hay error, y le debemos a Freud el descubrimiento de que lo que se pensaba un simple error haya adquirido el estatuto de *lapsus,* y que sea *lapsus* hace que no sea un error. Pero en el escrito puede haber error, algo puede estar mal-escrito y aun mejor o peor escrito.

El escrito se realiza sobre una superficie, es algo que se produce en las dos dimensiones: el pizarrón, un cuadro o una hoja de papel. Hay una exigencia que le plantean al escrito las dos dimensiones: si tomamos el ejemplo de las cuerdas del borromeo hay un pasaje de tres a dos dimensiones y en este pasaje necesariamente tenemos que pensar en términos de que hay ganancia, veremos cuál, y hay pérdida y el psicoanálisis nos ha enseñado los beneficios de la pérdida.

La ganancia implica poder diferenciar, poder contar, poder discriminar. La pérdida exige el escribir bien, lo mejor posible, o sea que acarree la menor pérdida posible. Soury, el topólogo de Lacan, llamaba a esto «el planchado», le llamaba «la técnica del planchado»[m]. Se trata de cómo escribir, en las dos dimensiones, la superposición de superficies en las tres dimensiones; cómo escribir que hay algo que queda abajo y algo que queda encima, cómo escribir los pliegues: es como la técnica de la buena planchadora, la que logra que no haya arrugas. El tema es reconocer que hay buenos dibujos y malos dibujos. Los malos dibujos son los que más pierden en el pasaje a las dos dimensiones, los buenos dibujos son los que más ganan en ese pasaje, o sea los que permiten leer mejor.

Esto ha sido trabajado por Mayette Viltard" como los tres registros de la letra, tres registros de los usos de la letra a tener en cuenta en

10. Ver, al respecto, P. Soury, *Cadenas y nudos.*

11. Mayette Viltard, «Bien écrire», en Revista *Littoral 7/8*

el escribir bien. Lo ejemplifica con la escritura jeroglífica del nombre del dios Ptah. Teniendo en cuenta que en la escritura egipcia, como en la hebrea, no se escriben las vocales, el nombre del dios Ptah, se escribe P T H. Ahora, en egipcio la «P» se escribe con el fonograma del cielo, la T con el fonograma de la tierra y la H se escribe con el fonograma de hombre, lo cual es la figura de un hombre con los brazos levantados. Como en la escritura jeroglífica se puede escribir de arriba para abajo, de izquierda a derecha o de derecha a izquierda y luego habrá señalizaciones, lo que se llaman signos distintivos, para indicar cómo leer, estas tres letras pueden escribirse de distintas maneras, pueden escribirse de izquierda a derecha, de arriba para abajo o de derecha a izquierda.

De cualquier manera que se escriba habría un primer valor de la letra que es su valor fónico: una letra escribe determinados sonidos o sea el valor que permite una lectura alfabética. Pero también se puede escribir, por ejemplo, arriba el signo del cielo, abajo el de la tierra y en el medio el del hombre, donde estoy indicando que ese hombre está sosteniendo el cielo y comunicando el cielo con la tierra, los cuales son, precisamente, los actos del demiurgo Ptah, ya que lo que él hizo fue separar el cielo y la tierra. Esta escritura pondría a jugar un valor icónico: transmite una significación; se trataría de un valor icónico imaginario. El tercero, que corresponde a lo que venía desarrollando con la cuestión del «planchado» de Soury, es el valor caligráfico. Cuando dibujamos el hombre, por ejemplo, se apunta a un dibujo tal que no se confunda con otra cosa; entonces el dibujo de la letra cobra un valor caligráfico. Ahí es donde apuntamos al trazado mismo de la letra, trazado que implica un escribir bien que hace que lo que se escriba sea legible y no un garabato.

Ahora bien, si al dibujo de un hombre lo complicamos un poco y le ponemos bigotes, un pantalón, etc. ya no se sabe bien de qué letra se trata y se puede leer otra cosa. El escribir bien, el buen trazado de la letra, también implica la simplicidad: con la menor cantidad de trazos posible lograr que ello sea legible y este escribir bien no sólo incluye el valor caligráfico que es el que más se atiene al escribir bien sino que además convoca a atender a los otros dos aspectos de la letra, el fonológico y el icónico según los casos.

Es así importante abordar la diferencia entre lo que es un grafo, un esquema, un gráfico, para tratar las distintas formas en que se ejecuta el intento de escribir bien, y discurrir acerca de cuáles son las formas

más logradas y cuales las menos, cuál es el problema que nos plantea cada forma de escribir.

Con respecto al escribir bien, podríamos decir, por ejemplo, en el trazado de un nudo borromeo en el pizarrón, que es un nudo borromeo porque hay rasgos escriturales que dicen que una cuerda pasa por arriba y la otra por debajo. Una vez que podemos escribir que una cuerda pasa por arriba y otra por debajo, a partir de ahí podemos diferenciar, contar, etc.

1 CAPÍTULO VI

El paradigma indiciario

Abordaré ahora el método que corresponde al paradigma indiciario. Lo desarrollaré con un texto de Freud, «El Moisés de Miguel Ángel».

Este texto, de una gran belleza y poco transitado o por lo menos poco comentado, fue publicado primeramente de manera anónima. Esto resulta muy interesante porque dice de los pruritos de Freud con respecto a darlo a la consideración del público.

Freud presenta su lectura declarándose no erudito. Dice en una nota al título de la primera publicación, o sea la anónima:

> «Quiero anticipar que no soy un conocedor de arte sino un profano", agregando más adelante: "aunque en sentido estricto esta contribución no se ajusta a su [illegible] no se ha negado a aceptarla porque el autor, conocido de ella, se halla próximo a los círculos analíticos y su abordaje muestra ciertas *semejanzas con la metodología del psicoanálisis.»[1].*

Vemos así que Freud se declara doblemente profano: profano en materia de arte y profano con respecto al psicoanálisis. Señalemos

---

1. Sigmund Freud, «El Moisés de Miguel Ángel» (1914), en: *Obras completas,* volumen XIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 217. Los subrayados son míos.

además, que no es un artículo ni de clínica ni de teoría del psicoanálisis sino que más bien apunta a responder a la pregunta que Freud se hizo frente a la obra de Miguel Ángel:

> «¿Por qué me ha impactado tanto?» «Esta obra es una de las que más me han impactado.»

Entonces, cuál es su enigma, es su pregunta y, articulada con ésta, «¿qué quiso plasmar el maestro en la piedra?» ¿Cuál es el mensaje de Miguel Ángel?

En 1933 Freud escribirá *El hombre Moisés y la religión monoteísta'*, lo que demuestra que Moisés es un personaje que le interesó a lo largo de muchos arios y ello en tanto le concernía especialmente por su pertenencia al pueblo hebreo.

Desde el ario 1901, época en que visita la iglesia de *San Pietro in vincoli* (San Pedro encadenado), Freud declara su admiración por la estatua y se refiere al enorme impacto subjetivo que la misma le ha causado.

Esta obra fue esculpida por Miguel Ángel para ser incluida dentro del programa del monumento fúnebre de su protector, el papa Julio Segundo, monumento que finalmente queda inconcluso.

Dice Freud:

> «Es que ninguna escultura me ha producido un efecto tan intenso. A menudo he subido la empinada escalera desde el poco agraciado Corso Cavour hasta la solitaria plaza donde se encuentra la iglesia desierta, y he tratado de sostener la mirada despreciativa y colérica del héroe; muchas veces me deslicé a hurtadillas para salir de la semipenumbra de su interior como si yo mismo fuera uno de esos a quienes él dirige su mirada, esa canalla que no puede mantener ninguna convicción, no tiene fe ni paciencia y se alegra si le devuelven la ilusión de los ídolos.»3

2.(Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen).

3. Sigmund Freud, «El Moisés de Miguel Ángel» (1914), *op. cit.,* p. 219.

Como decía anteriormente, visita por primera vez esta estatua en 1901 y luego va a seguir visitándola cada vez que vaya a Roma. En una carta de 1901 se plantea descifrar el enigma y, más adelante, en cartas que escribe a Martha y a Ferenczi, declara haber podido interpretar la estatua, o sea interpretar en la estatua lo escrito por Miguel Ángel. En 1914 publica esa interpretación anónimamente y recién 10 arios después suscribirá con su nombre este artículo.

Cuando Freud comienza a documentarse con respecto a esta obra, se encuentra con lo que podemos llamar una «interpretación oficial». La interpretación oficial es que Miguel Ángel plasmó en la piedra el momento en que Moisés, furioso, viendo al pueblo idólatra, se yergue para arrojar las tablas de la ley. El texto bíblico efectivamente dice que Moisés rompió las tablas, que hubo idolatría en el pueblo y que Moisés era colérico por lo que resulta que la interpretación oficial se atiene a la versión bíblica.

En el primer tiempo y a raíz de la estupefacción que le produce la manera en que la estatua lo impacta, la primer cuestión que intenta responder Freud es el por qué nos impactan las obras de arte, aclarando que en su caso siempre quiso aprehenderlas a su manera, o sea, reduciendo a conceptos aquello a través de lo cual obraban sobre él de ese modo. En el caso de la estatua de Miguel Ángel se trata, para él, de dirimir el mensaje del artista plasmado en la piedra, mensaje que tratará de descifrar.

Cuenta Strachey, que Freud se nutrió de toda la bibliografía sobre esta obra de Miguel Ángel. Leyó historia del arte, críticos de arte, etc., y no sólo eso sino que convocó a amigos que hicieron dibujos de la estatua una vez que estuvo sobre la pista de qué era lo que había para leer ahí.

Habiéndose nutrido de toda esa literatura, Freud encuentra que la interpretación oficial ha dejado de lado, o no ha considerado algunos detalles que a él le resultan sumamente significativos. Es así como, cuando dice «interpreté la estatua», su interpretación será diferente a la mayoría de las anteriores. a brinda otra versión, versión que no habla de un Moisés colérico. La versión de Freud es que Moisés detiene el movimiento al que lo llevaba la cólera preservando así las tablas. O sea que Freud rompe rotundamente con la versión oficial.

Hay detalles que lo deciden. El primero, la estatua es sedente y tenía que ser así porque el programa era que en el monumento iba haber estatuas sentadas y otras paradas. No resulta lógico que una estatua que está sentada deje pensar que está a punto de levantarse.

Pero hay, además, otros detalles que Freud va a considerar: la posición de una mano respecto de la barba y de la otra respecto de las tablas; detalles que van a terminar resultando fundamentales porque todos los críticos leen que Moisés toma la barba furioso y Freud observa que la posición de la mano no es la de tomar la barba sino la de soltarla.

Lectura oficial entonces: la mano avanza y toma la barba. Lectura freudiana: la mano que ha tomado la barba retrocede soltando la barba. También lee el detalle de la posición de las tablas a punto de caer y la mano de Moisés sosteniéndolas. De este modo, son detalles los que sostienen esta interpretación de Freud: la estatua sentada, la posición de la mano en la barba y la posición de la mano en las tablas.

Lo importante a subrayar y por eso tomo este texto para introducirnos en el método indiciario, es que hablamos de señales, de detalles a menudo inobservados. A estos detalles les doy el nombre de indicios.

En este mismo texto Freud va a hacer referencia a Morelli, reconocido por Ginzburg —fundador del paradigma indiciario— como aquel que produce la primera conceptualización del método indiciario. Veamos esta referencia en el texto de Freud sobre el Moisés de Miguel Ángel:

> «Mucho antes de que pudiera enterarme de la existencia del psicoanálisis, supe que un conocedor ruso en materia de arte, Ivan Lermolieff, había provocado una revolución en los museos de Europa revisando la autoría de muchos cuadros, enseñando a distinguir con seguridad las copias de los originales y especulando sobre la individualidad de nuevos artistas, creadores de las obras cuya supuesta autoría demostró ser falsa. Consiguió todo eso tras indicar que *debía prescindirse de la impresión global y de los grandes rasgos de una pintura, y destacar el valor característico de los detalles subordinados,* pequeñeces como la forma de las uñas, lóbulos de las orejas, la aureola de los santos y otros detalles inadvertidos cuya imitación el copista omitía y que sin embargo cada artista ejecuta de una manera singular. Luego me interesó mucho saber que bajo ese seudónimo ruso se ocultaba un médico italiano de apellido Morelli. Falleció

> en 1891 siendo senador del Reino de Italia. *Creo que su procedimiento está muy emparentado con la técnica del psicoanálisis médico. También este suele colegir lo secreto y escondido desde unos rasgos menospreciados o no advertidos, desde la escoria —«refuse»— de la observación.»4*

Lo no advertido, lo no tenido en cuenta, esos detalles dejados de lado, son los que Freud pone en evidencia muy claramente en la conferencia titulada «Psicoanálisis y Psiquiatría»[5]. En esta conferencia comienza señalando que cuando un paciente entra al consultorio del psiquiatra y deja la puerta abierta, para el psiquiatra eso no tiene ninguna importancia y no le asigna ningún sentido mientras que el psicoanalista es el que va a dar importancia a ese detalle que desde otra lectura es dejado de lado, menospreciado. Es exactamente lo que está planteado en el texto del Moisés de Miguel Ángel con respecto a estos indicios que permiten una determinada lectura.

Esto es lo que va a rescatar un historiador llamado Carlo Ginzburg, quien introduce el paradigma indiciario en las ciencias conjetúrales, especialmente en la historia6.

Los textos de Ginzburg acerca del nacimiento y la consolidación de este paradigma indiciario nos remontan hasta los primitivos cazadores en la prehistoria. La raíz de este paradigma se encuentra en aquella época en que la humanidad vivió de la caza y los cazadores aprendieron a reconstruir el aspecto, los movimientos de la presa y su peligrosidad a través de rastros, huellas en terreno blando, excrementos, pelos, plumas arrancadas, colores, etc. Aprendieron a observar ya leer, a dar significado a la más mínima huella. Por sucesivas generaciones de cazadores se fue enriqueciendo y transmitiendo este patrimonio de saber que podríamos caracterizar como un saber leer. Ginzburg le llamó a este saber «saber venatorio» en tanto saber ligado al arte de la caza. Pero además está la transmisión de este saber venatorio, lo que implica que

---

4. Sigmund Freud, «El Moisés de Miguel Ángel» (1914), *op cit,* p. 227. Los subrayados son míos.
5. Sigmund Freud, «Conferencia 16», en: «Conferencias de introducción al psicoanálisis», en: *Obras completas,* volumen XV, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.
6. Hay una serie de artículos de Ginzburg compilados en un libro titulado *Tentativas,* de Prohistoria Ediciones, Rosario, 2004. También es recomendable un libro de Humberto Eco que se llama *El signo de los tres: Dupin, Holmes y Pierce,* Editorial Lumen.

no solamente está la observación, la lectura del trazo, sino que además hay una narración que se va produciendo por la cual esta lectura se transmite. Ginzburg tiene en cuenta la cuestión de la transmisión, por ejemplo, cuando diferencia el saber venatorio de la adivinación por sus diferencias en cuanto a la transmisión: en el saber venatorio hay narración y en la adivinación hay conjuro.

Por otra parte, está claro que el lenguaje que implica ese desciframiento de la huella es por naturaleza metonímico, metonímico y nunca metafórico. Es metonímico porque es de la parte al todo, del efecto a la causa y por eso se emparenta con lo que Pierce llama abducción, la inferencia que va desde los efectos a la causa'.

Encuentra, además, las semejanzas que existen entre los métodos de pensadores pertenecientes a casos diversos como la investigación de la autenticidad de las obras de arte, o sea el método de Giovanni Morelli, el método de investigación detectivesca que Connan Doyle hace ejercitar a su personaje Sherlock Holmes y, finalmente, el método psicoanalítico de Sigmund Freud.

Pareciera que vienen de a tres porque Humberto Eco reúne a Dupin, Holmes y Pierce y Ginzburg, a Morelli, Holmes y Freud. Estos tres últimos tienen además otras coincidencias: una es temporal porque son contemporáneos y otra es que son exponentes del pensamiento médico. Esta coincidencia es muy importante porque la formación médica de los tres posiblemente esté en la base de la práctica de lectura de los indicios y resulta muy importante señalar que este método indiciario se emparenta con el método clínico.

En este método clínico me voy a detener más adelante pero, por el momento, lo defino como el ejercicio del observar, diferenciar y clasificar. Es este observar, diferenciar y clasificar lo que hace que Ginzburg proponga como resultado del ejerció del método indiciario algo que podría formularse de la siguiente manera: «alguien pasó por aquí».

Podríamos decir que la formación médica tiene que ver con poder privilegiar el detalle y no sólo uno, sino la serie de detalles. Es clásico en

7. En la abducción a fin de entender un fenómeno se introduce una *regla* que opera en forma de hipótesis para considerar dentro de tal regla al posible resultado como un *caso* particular. En otros términos: en el caso de una *deducción* se obtiene una *conclusión* «q» de una *premisa* «p», mientras que el razonar abductivo consiste en explicar «cp) mediante «p» considerando a «p» como hipótesis explicativa.

los médicos decir: fiebre, congestión, calor = infección. O sea que estas tres cosas juntas dicen de eso que no se ve. Pero seguramente hay que diferenciar aquella práctica médica de gran parte de la actual donde ya no hay cuadro clínico sino que lo que hay son «fenómenos» a los que se responde con tal medicamento: es la destrucción de la clínica como tal. Es en los momentos fundacionales donde hay un ejercicio del método_

¿Cuál es la diferencia para Ginzburg entre este paradigma con lo que se podría llamar paradigma Galileano? Fundamentalmente que aquí no se trata de lo cuantificable, por eso se suma a lo que sería el caso de las ciencias conjeturales. Inferir es producir conjeturas. La otra diferencia es que en el paradigma indiciario no se trata de algo del orden de lo repetible al modo experimental. Son las dos diferencias más rotundas entre ambos paradigmas.

Cuando me referí a la interpretación de la estatua que Freud objeta, la nombraba como la interpretación que respondía a la «historia oficial» y lo que se torna oficial deja de ser oficiante y determina que hay detalles que no deben ser tenidos en cuenta; allí es donde la teoría le gana al ejercicio del método.

No sabemos cómo pudo influir en Freud el encuentro con los textos de Morelli ya que Freud declara que mucho antes de que él imaginara el psicoanálisis ya había tenido un encuentro con los textos de Morelli. Podemos colegir que la participación en los mismos gustos estaba en la base de cierta orientación ya que existe una documentación que los liga —a Connan Doyle, a Morelli y a Freud— no sólo como contemporáneos con formación médica sino también como provenientes de la misma formación: eran *amateurs* del arte.

Hay al menos tres lecturas acerca de lo que llevó a Freud a producir este artículo y esta lectura, este desciframiento. Una es la de Jones, que se puede leer en la biografía de Freud que Jones escribe, donde se relaciona la interpretación de la estatua con los acontecimientos teóricos y políticos del psicoanálisis en ese momento. La otra es la de Yerushalmi en su libro *Le Moise de Freud, judaisme terminable et interminable'.* Su interpretación se liga a la relación de Freud con su padre. La tercera acepta estas dos pero pone el acento fundamentalmente en los tiempos

8. Gallimard, Francia, 1993. Hay edición en castellano.

que implica esta lectura y que esta interpretación no se produce en la instantaneidad sino que requiere un trabajo; no sólo un trabajo de búsqueda sino también un trabajo subjetivo. Brigitte Lemérer va a decir que son los distintos tiempos del sujeto y que se trata de tres posiciones subjetivas que abordan tres bordes del objeto hasta llegar a la producción del escrito. Esta autora escribió *Les deux Morse de Freud,* libro que forma parte de una trilogía sobre el Moisés de Freud. Los otros dos autores son Solal Rabinovich y FranÇois Balmes9.

La interpretación de Jones dice que, ante la idolatría del pueblo, Moisés, con quien Freud se identifica, detiene su cólera y salva el texto; en el caso del psicoanálisis, la transmisión de la teoría. En resumen, en ese comentario Freud hablaba de otra cosa: señalaba su propia situación en la historia del movimiento psicoanalítico, y esto no dejaba de advertirlo nadie. Después de haber querido hacer de Carl Gustav Jung el garante de un psicoanálisis desjudaizado, para demostrarles a sus adversarios que no se trataba de una «ciencia judía», cambió de actitud, reivindicando para su movimiento una ética de la fidelidad basada en un sentimiento de pertenencia a la judeidad. El artículo sobre Moisés traducía ese cambio y su ambivalencia respecto de su propia judeidad: ante la traición de los suyos, el profeta controla su cólera y salva la unidad de su pueblo en nombre de una nueva doctrina a la cual se consagraría en adelante. Podríamos decir que esta interpretación permanece casi en el terreno de lo psicológico.

Como anticipé, otro autor que toma este tema incluye otros elementos. Se trata de Yerushalmi —historiador del judaísmo— quien liga la experiencia de Freud ante la estatua a la relación con su padre. Su libro es un ejemplo de lo que es una investigación indicial. Sigue distintas pistas en la biografia de Freud pero se detiene especialmente en la Biblia que el padre de Freud le regalara por segunda vez. Una primera Biblia fue regalada en la infancia. Esta segunda Biblia, la Biblia de Philippson, se la regala cuando Freud cumple 40 arios, con una dedicatoria cuyo mensaje Yerushalmi se dedica a estudiar. Es una dedicatoria escrita en *melitzah:* mosaico de fragmentos extraídos de la Biblia, de textos rabínicos o de la liturgia, reunidos de tal manera que forman un texto coherente. Allí Jacob

9. Brigitte Lemérer, *Les deux Molde de Freud;* Francois Balmes, *Le nom, la loi, la voix,* Solal Rabinovich, *Écritures du meurtre,* en la serie titulada *Freud et Moise, écritures du pare,* Érés, París, 1997. Hay edición en castellano

Freud ofrece por segunda vez el texto sagrado a su hijo así como Yahvé entregó dos veces las tablas de la ley a Moisés. Mensaje de amor que deja deslizar también un reproche. Yerushalmi concluye que la estatua personifica al padre de Freud y que es la posición de Freud con respecto al judaísmo lo que está en juego en la medida en que se siente ambiguamente en una relación de amor y de infidelidad con su pueblo.

La tercera interpretación es de Brigitte Lemérer quien toma en cuenta las dos lecturas que vengo de comentar pero le agrega una tercera que es en la que me interesa detenerme. Toma en cuenta la posibilidad de un mensaje de Freud a los suyos, toma en cuenta la posición de Freud frente a los padres, o sea la posición de Freud con respecto al padre y al padre del judaísmo, pero avanza un paso más, paso que me resulta mucho más interesante.

Unos párrafos más arriba me referí a los tres aspectos de la letra, y la lectura de Brigitte Lemérer nos permite introducirnos en lo que puede ser situado como los tres bordes del objeto, tema que nos concierne en la medida misma en que alguien desarrolla una investigación.

Freud primero se siente fulminado por la mirada furiosa de Moisés e, identificado a la chusma idólatra, tiene el impulso de huir o esconderse.

Después, interpreta la estatua y, finalmente, escribe el ensayo.

Estamos ante tres bordes diferentes del objeto:

1. el objeto tramado por el fantasma,
2. los detalles son transformados en letras y hacen texto,
3. hay producción de saber.

Tres posiciones subjetivas determinadas por tres dimensiones heterogéneas del Otro de la Ley que anudan tres registros distintos de la falta.

1. El sujeto, identificado a la chusma, en el anonimato, en posición yoica, el Otro, como Superyo, y la falta como culpa (interpretación de Yerushalmi),

2. el sujeto en posición de lector, intérprete del deseo del Otro (Miguel Ángel), el Otro se ha hecho libro y la falta consta como causa del deseo,

3. el sujeto en posición de poner a prueba su lectura; su posición es ética ye! objeto de la transmisión determina un estilo. Si en una cura la justeza de una interpretación se mide por sus efectos, en este caso se medirá por los efectos tanto sobre Freud como sobre el campo en que se inscribe, produciendo lo enseñable. Se trata de nuevo del escribir bien, de lo bien escrito.

El primer borde sería el que sitúan las dos lecturas anteriores donde el objeto es tramado por el fantasma. Freud ante la mirada furiosa de Moisés se siente llevado a esconderse o a huir. Se trata entonces de un primer contacto con el objeto. Pero luego Freud vuelve una y otra vez a estudiar a la estatua y esto es lo que da lugar a este segundo tiempo donde inicia una lectura basada en los detalles mínimos de la estatua que pueden ser leídos por Freud en tanto esos detalles mínimos se han transformado en letras porque, si han podido ser leídos, es porque han tomado el estatuto de letra. Es la lectura lo que les ha dado el estatuto de letra. Finalmente, el tercer tiempo, el cual no es sin vacilaciones ya que Freud se toma un tiempo pero finalmente escribe el artículo, es el tiempo de la transmisión.

Tenemos entonces: el objeto tramado por el fantasma, el objeto transformado en letra y luego la producción de saber.

Las tres posiciones subjetivas determinan también tres dimensiones heterogéneas del Otro. Está el Otro de la ley, está el Otro como Superyo o sea el Otro de la falta y la culpa, esta es la interpretación de Yerushalmi por ejemplo, pero también está, en el segundo tiempo, el sujeto Freud en posición de lector o sea en posición de intérprete y el Otro cobra la forma de saber supuesto al sujeto. Si la pregunta de Freud es ¿qué mensaje quiso plasmar el maestro?, al descifrar el mensaje se hace intérprete del deseo del Otro, Miguel Ángel. Sabemos que este Otro con mayúscula es el otro al que uno se dirige o del que uno recibe el mensaje, pero también es el propio inconsciente, ahí se encuentra la falta, la falta que en la estatua hace enigma. Es el lugar mismo de la falta el que puede ser transformado en letra.

Y, finalmente, el por qué escribe el ensayo es una cuestión fundamental porque se trata de poner a prueba su lectura, poner a prueba su interpretación. ¿Qué es lo que va a poder darle una respuesta de la justeza de la interpretación? Los efectos, tal como dice Freud en *Construcciones en análisis*. Los efectos que va a producir este escrito es lo que dará la prueba de la justeza de la interpretación. Este poner a prúeba es un pasaje a lo enseñable.

I CAPITULO VII

El método indicial y la *Verleugnung*

La *Verleugnung,* renegación o desmentida, no aparece nombrada en «El Moisés de Miguel Ángel» pero está ahí perfectamente descripta como operación: ciertos rasgos de la estatua han sido dejados de lado o falsificados en las descripciones autorizadas en la materia y es lo que permite descartar la significación sacrílega de la estatua. De modo que, con este mismo escrito, voy a referirme al tema de la *Verleugnung.* Este concepto Freud lo aborda mucho más adelante —10 arios más tarde en «La organización genital infantil» como proceso constitutivo del desarrollo de la sexualidad infantil y luego en 1927 en «El fetichismo»— pero está en pleno uso en el texto «El Moisés del Miguel Ángel».

Decía que Freud constata que muchos rasgos de la estatua son dejados de lado o leídos incorrectamente. El párrafo en el que Freud afirma esto es el siguiente:

> «Creo que su procedimiento —se refiere a Morelli- está muy emparentado con la técnica del psicoanálisis médico. También éste suele colegir lo secreto y escondido desde unos rasgos menospreciados o no advertidos, desde la escoria --*«refuse»*— de la observación.»[1]

1. «El Moisés de Miguel Ángel» (1914), *op. cit.*

Estos rasgos atañen, como dije más arriba, al hecho de que se trata de una estatua sedente, a la postura de la mano derecha ya la posición de ambas Tablas.

Es esta deformación, este no tener en cuenta, lo que permitió a los autores autorizados en la materia sostener la significación no sacrílega de la estatua porque, finalmente, para la lectura de Freud, la estatua contradice la Biblia. La Biblia dice que Moisés rompió las tablas.

Es esta palabra, *refuse,* puesta en inglés en el texto, la que describe la operación en juego en las descripciones autorizadas del Moisés de Miguel Ángel y adelanta la conceptualización de la operación de la *Verleugnung,* elaborada unos diez años después.

Freud va a abordar el concepto de *Verleugnung* en «La organización genital infantil» (1923) donde dice que, tanto el niño como el adulto fetichista, reniegan de la percepción de la falta de pene en la mujer y se mantiene en la creencia de que existe. En el texto «El fetichismo» (1927), va a aclarar que esa creencia se refiere al falo de la madre donde, un rasgo, la falta de pene en la mujer, es el que es menospreciado. Las respuestas infantiles suelen ser del orden de «le va a crecer» o «es muy chiquito y no se ve». De este modo, pareciera ser un proceso necesario a la puesta en juego de la castración. El niño la supera y pareciera que podemos considerarla como normal en él, pero ya esto pone en duda el limitar la operación de la *Verleugnug* a la explicación de la perversión ya que considero que es el artículo sobre el fetichismo lo que va a hacer que la *Verleugnung* quede, en el tratamiento que los psicoanalistas han hecho del tema, limitada a explicar la perversión.

El concepto de *Verleugnung* atraviesa todo el texto de *Moisés y la religión monoteísta (Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen) (1939* [1934-38]). Allí Freud interpreta que el pueblo judío desmintió, renegó, el asesinato de Moisés, y el texto en que lee esto es la misma Biblia, en el «Éxodo», en las contradicciones y desfiguraciones sobre la caracterización de Moisés. A menudo se lo describe como despótico, colérico y aun violento, a pesar de lo cual se dice que fue el más manso y paciente de los hombres. Luego, lo lee también, siguiendo a Sellin, en «Oseas». Dice:

> «En el profeta Oseas (segunda mitad del siglo VIII a. C.) encontró —Sellin— los indicios inequívocos de una tradición cuyo contenido es que Moisés, el fundador de la

> religión, halló violento fin en una revuelta de su pueblo, díscolo y contumaz, que al mismo tiempo repudió la religión por él fundada. Ahora bien, esta tradición no se limita a Oseas; retorna en la mayoría de los profetas siguientes y, más todavía, según Sellin, se convirtió en la base de todas las ulteriores expectativas mesiánicas.»2

Lo importante es que las dos obras donde Freud interpreta la acción de la operación de desmentida —«El Moisés de Miguel Ángel» y *Moisés y la religión monoteísta*— el material no es clínico sino que se trata de obras o textos de la cultura. Textos de autoridad. Entonces la *Verleugnung* opera a nivel de la cultura y no sólo en el fetichismo. En todo caso, la cultura cultiva su propio fetichismo. La *Verleugnung* está culturalmente instituida tanto como la represión. Esto extiende la posibilidad de leer las serias, las marcas, los indicios de la *Verleugnung* en los textos de la cultura, fundamentalmente los que tienden a transformarse en textos sagrados, y no me refiero sólo a la Biblia ya que hasta los textos del psicoanálisis pueden ser leídos de manera religiosa. En las producciones de la cultura tenemos que contar tanto con la *Verleugnung* como con la represión.

> « (...) se procederá a una reacción tan ilógica como la renegación cuando experimente una similar sensación de pánico cuando cunde el clamor de que «trono y altar están en peligro», y es probable que aquél conduzca también entonces a consecuencias no menos ilógicas.»3

O sea, cuando se produce la necesidad de sostener una creencia. Vemos cómo en este párrafo teníamos los indicios que nos harán falta para poder pensar que se trata de encontrar las marcas de la *Verleugnung* cuando cualquier texto tiende a transformarse en texto sagrado.

---

2. Sigmund Freud, «Si Moisés era egipcio», en: *Obras completas,* volumen XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, pp. 35-36.
3. Sigmund Freud, «Fetichismo», en: *Obras completas,* Tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, p. 506.

Veamos cuál es la diferencia entre las operaciones de la represión *(Verdriingung)* y la desmentida o renegación *(Verleugnung).*

Lo que la *Verleugnung* permite, fundamentalmente, es conservar al mismo tiempo dos cosas contradictorias: satisfacción o creencia y realidad. No se trata de la pérdida de realidad de la psicosis, O sea que no forcluye, no se trata de escotoma como lo dice claramente Freud en el artículo sobre el fetichismo; no se trata de lo rechazado sino de lo dejado de lado. Por lo tanto, por eso mismo, deja rastros y entonces pueden ser encontrados esos indicios que permiten descubrir la operación de la *Verleugnung* en el texto sobre el que ha operado. En la lectura de Freud del Moisés de Miguel Ángel es donde está puesto a cielo abierto como se trata de poder interpretar a partir de encontrar qué es lo que se ha querido renegar o desmentir. También lo vemos en la lectura de Freud del «Éxodo», o sea en la historia de Moisés.

Insisto, no se trata de la forclusión porque la *Verleugnung* permite sostener una creencia sin que, al mismo tiempo, haya pérdida de la realidad y lo desmentido se inscribe en el texto como entrevisto y descartado, dejado de lado, o sea que insiste en el texto como desmentido por el mismo. Faltas en el texto, contradicciones, errores, por los que el texto confiesa lo que desmiente. No tienen el valor de un *lapsus* o de un acto fallido: no guardan un trozo de verdad reprimida, no son representaciones sustitutivas sino que son índices —valor de lo indiciado-- de que una desmentida ha operando en el texto. Entonces no se trata de interpretar sino de construir. Consiste en un desplazamiento operado en la inscripción de los trazos de la percepción, una *Erstellung* que falsifica la realidad un poco gracias a lo cual la significación incompatible que comporta es velada y descartada.

La represión, entonces, opera sobre la representación incompatible mientras que la desmentida opera a nivel del cifrado, de la inscripción, del archivo de los trazos de la percepción.

Estos rasgos, según el paradigma que expuse más arriba, transformados en letras para ser leídos, son indicios. Es muy claro esto en la manera en que Freud lo expone en *Moisés y la religión monoteísta.* Dice:

> «Tropezamos con el hecho de que las propias narraciones e historiografía judías nos enserian el camino; en efecto, y esta vez sin contradecirse, aseveran con la máxima decisión que la idea de un dios único fue aportada al pueblo

por Moisés. Si cabe objetar algo a la credibilidad de este aserto, es, por cierto, que evidentemente en el texto trasmitido se reconducen a Moisés demasiadas cosas. Instituciones, así como preceptos rituales, cuya pertenencia a épocas posteriores es inequívoca son presentados como mandamientos mosaicos, con el nítido propósito de granjearles autoridad. He ahí, sin duda, un motivo de sospecha para nosotros, pero no basta para una desestimación. En efecto, es asaz claro el motivo más profundo de esa exageración. Los sacerdotes quieren figurar una secuencia continuada entre su presente y aquella temprana edad mosaica, quieren desmentir justamente lo que nosotros hemos designado el hecho más llamativo de la historia de la religión judía, a saber, que entre la legislación de Moisés y la posterior religión judía se abre una laguna llenada primero por el culto de Yahvé, y sólo después colmada poco a poco. Impugnan ese proceso con toda clase de medios, aunque su autenticidad histórica queda establecida fuera de toda duda por las figuraciones del relato sacerdotal; en efecto, a pesar del particular tratamiento que el texto bíblico ha experimentado, quedaron abundantes indicios que lo demuestran. La elaboración sacerdotal ha intentado aquí algo parecido a aquella tendencia desfiguradora que convirtió al nuevo dios Yahvé en el dios de los patriarcas.»4

Más adelante agrega:

«Los sacerdotes en sus versiones pretenden establecer un nexo de continuidad entre su propia época y la prehistoria mosaica, es decir, tratan de negar precisamente aquello que hemos calificado como hecho más notable en la historia de la religión judía: que entre la legislación de Moisés y la religión judía ulterior se abre una brecha que al principio fue ocupada por el culto de Jahve y que sólo más tarde fue colmada gradualmente.

---

4. Sigmund Freud, «La premisa histórica», en: *Obras completas,* volumen XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 63.

Veamos cuál es la diferencia entre las operaciones de la represión *(Verdrüngung)* y la desmentida o renegación *(Verleugnung)*.

Lo que la *Verleugnung* permite, fundamentalmente, es conservar al mismo tiempo dos cosas contradictorias: satisfacción o creencia y realidad. No se trata de la pérdida de realidad de la psicosis, o sea que no forcluye, no se trata de escotoma como lo dice claramente Freud en el artículo sobre el fetichismo; no se trata de lo rechazado sino de lo dejado de lado. Por lo tanto, por eso mismo, deja rastros y entonces pueden ser encontrados esos indicios que permiten descubrir la operación de la *Verleugnung* en el texto sobre el que ha operado. En la lectura de Freud del Moisés de Miguel Ángel es donde está puesto a cielo abierto como se trata de poder interpretar a partir de encontrar qué es lo que se ha querido renegar o desmentir. También lo vemos en la lectura de Freud del «Éxodo», o sea en la historia de Moisés.

Insisto, no se trata de la forclusión porque la *Verleugnung* permite sostener una creencia sin que, al mismo tiempo, haya pérdida de la realidad y lo desmentido se inscribe en el texto como entrevisto y descartado, dejado de lado, o sea que insiste en el texto como desmentido por el mismo. Faltas en el texto, contradicciones, errores, por los que el texto confiesa lo que desmiente. No tienen el valor de un *lapsus* o de un acto fallido: no guardan un trozo de verdad reprimida, no son representaciones sustitutivas sino que son índices —valor de lo indiciario-- de que una desmentida ha operando en el texto. Entonces no se trata de interpretar sino de construir. Consiste en un desplazamiento operado en la inscripción de los trazos de la percepción, una *Erstellung* que falsifica la realidad un poco gracias a lo cual la significación incompatible que comporta es velada y descartada.

La represión, entonces, opera sobre la representación incompatible mientras que la desmentida opera a nivel del cifrado, de la inscripción, del archivo de los trazos de la percepción.

Estos rasgos, según el paradigma que expuse más arriba, transformados en letras para ser leídos, son indicios. Es muy claro esto en la manera en que Freud lo expone en *Moisés y la religión monoteísta.* Dice:

> «Tropezamos con el hecho de que las propias narraciones e historiografía judías nos enserian el camino; en efecto, y esta vez sin contradecirse, aseveran con la máxima decisión que la idea de un dios único fue aportada al pueblo

por Moisés. Si cabe objetar algo a la credibilidad de este aserto, es, por cierto, que evidentemente en el texto trasmitido se reconducen a Moisés demasiadas cosas. Instituciones, así como preceptos rituales, cuya pertenencia a épocas posteriores es inequívoca son presentados como mandamientos mosaicos, con el nítido propósito de granjearles autoridad. He ahí, sin duda, un motivo de sospecha para nosotros, pero no basta para una desestimación. En efecto, es asaz claro el motivo más profundo de esa exageración. Los sacerdotes quieren figurar una secuencia continuada entre su presente y aquella temprana edad mosaica, quieren desmentir justamente lo que nosotros hemos designado el hecho más llamativo de la historia de la religión judía, a saber, que entre la legislación de Moisés y la posterior religión judía se abre una laguna llenada primero por el culto de Yahvé, y sólo después colmada poco a poco. Impugnan ese proceso con toda clase de medios, aunque su autenticidad histórica queda establecida fuera de toda duda por las figuraciones del relato sacerdotal; en efecto, a pesar del particular tratamiento que el texto bíblico ha experimentado, quedaron abundantes indicios que lo demuestran. La elaboración sacerdotal ha intentado aquí algo parecido a aquella tendencia desfiguradora que convirtió al nuevo dios Yahvé en el dios de los patriarcas.»4

Más adelante agrega:

«Los sacerdotes en sus versiones pretenden establecer un nexo de continuidad entre su propia época y la prehistoria mosaica, es decir, tratan de negar precisamente aquello que hemos calificado como hecho más notable en la historia de la religión judía: que entre la legislación de Moisés y la religión judía ulterior *se* abre una brecha que al principio fue ocupada por el culto de Jahve y que sólo más tarde fue colmada gradualmente.

4. Sigmund Freud, «La premisa histórica», en: *Obras completas,* volumen XXIII,

Aquellas versiones *procuran negar* por todos los medios este proceso, a pesar de que su autenticidad histórica escapa a toda duda, pues la peculiar elaboración que sufrió el texto bíblico dejó intactos numerosísimos datos que lo demuestran.»5

Está claro en este párrafo, la manera en que Freud hace uso, para su lectura, de los indicios de lo desmentido o renegado.

5. Ibíd.

I CAPÍTULO VIII

El concepto *

El título con que fue publicado el *Seminario XI* de Lacan es *Los cuatro conceptos fundamentales de/psicoanálisis (Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse)* pero, sin embargo, testimonian quienes asistieron al seminario, que en los afiches que lo anunciaban decía *Los fundamentos del psicoanálisis (Les fondaments de la psychanalyse).* Este seminario fue el primero que estableció J. A. Miller y el primero que Lacan dicta en la nueva sede, la Escuela de Altos Estudios, donde el público al que se dirigía se amplía enormemente porque se agregan los universitarios.

En el seminario siguiente, titulado *Problemas cruciales del psicoanálisis,* Lacan declara:

> «He hablado el ario pasado de los fundamentos del psicoanálisis, he hablado de los conceptos que me parecían esenciales para estructurar su experiencia. Han podido ver que en ningún nivel han podido ser verdaderos conceptos, que en la medida en que los hago rigurosos no he podido hacerlos sostenerse en ningún referente.»'

* A este capítulo le corresponde el Anexo 3: «Concepto límite».
1. Texto *de* la Clase 1, *del* 2/12/1964. Inédito.

Analicemos atentamente estas afirmaciones. En primer lugar Lacan está diciendo que sin estos conceptos no hay experiencia, o sea que la experiencia del psicoanálisis se basa en esos conceptos, que son los conceptos que estructuran la experiencia pero, encuentra que, en la medida en que quiso hacerlos rigurosos, se manifiestan no ser verdaderos conceptos, no se sostienen de ningún referente. Podemos entonces preguntarnos, en este caso, qué clase de conceptos son.

Avancemos de una manera un tanto sesgada. Cuando me referí a la Carta 52 había establecidos dos niveles de inscripción; una, la primera, la de los signos de la percepción donde la descripción de Freud me hacía deducir que se refería a lo que más adelante Lacan conceptualizaría como significante unario (S_1), el significante como uno. Luego, en el segundo nivel, donde Freud dice que hay algo así como conceptos y al mismo tiempo dice que hay una relación de causa efecto, hay una significación, yo encontraba que podía ser conceptualizado según el significante binario (S_2), lo que define al saber inconsciente, saber inconsciente que respondería a lo que, en ese mismo seminario[2], Lacan relaciona con el hecho de que la realidad del inconsciente es sexual. O sea que las significaciones que se traman como S_2 son significaciones sexuales, significaciones sexuales que, según lo que leo en la Carta 52 son algo así como conceptos. Veamos hasta dónde puede llevarnos esto.

La etimología de concepto nos dice que viene de *capere* que significa capturar. Dice Cicerón en *Primeras analíticas:*

> «Salvo el sabio nadie sabe cosa alguna' y esto Zenón lo mostraba a través de un gesto, mostraba su mano con los dedos extendidos y decía: esa es la representación; luego replegaba un poco los dedos, este es el asentimiento; luego cuando había cerrado completamente la mano y mostraba el puño cerrado declaraba que eso era la comprensión. Por eso le di el nombre de catalepsia que antes no había sido utilizado. Luego acercaba la manó

2. «La realidad del inconsciente es —verdad insostenible— la realidad sexual.» Jacques Lacan, «Capítulo 12. La sexualidad en los desfiladeros del significante », en: *Seminario XI,* Banal, Barcelona, 1977, p. 156.
3. Tiene mucha razón porque si nos atenemos a lo que Freud llamó pulsión epistemofilica allí, en realidad de lo que se trata, es de no querer saber.

> izquierda a la mano derecha y cerraba su puño estrechamente, con fuerza y decía que eso era la ciencia. Ciencia que nadie posee salvo el sabio.»

Esto sería lo atrapado por el concepto, lo atrapado fuertemente con las dos manos. Pensemos sin embargo que hacemos esto con arena; la arena tiende a deslizarse de todos modos por más que apretemos fuertemente la mano.

En el terreno del psicoanálisis tenemos algunas cuestiones relevantes que subrayaré con respecto al tema del concepto. Sitúo el concepto en el terreno de la *Bedeutung,* o sea la significación, el concepto. *Deutung* es el término que usa Freud para referirse a la interpretación de los sueños, «Traumdeutung», pero el término *Deutung* está más cerca del sentido que de interpretación. Se trataría del sentido de los sueños. Es el término *Bedeutung* el que mejor designaría a la significación. Al respecto, Lacan produce un escrito llamado la «La *Bedeutung* del falo», el que fue traducido como «La significación del falo» ¿Qué dice de esta significación del falo, ya que vimos que *Bedeutung* es concepto también? Diría: concepto del falo. Estamos en el terreno del saber donde de lo que se trata es de la significación.

La referencia a Cicerón es muy clara: *capere,* lo que se agarra con la mano. Lacan pone ahí al falo, lo que se agarra con la mano, el concepto, se trata de la realidad sexual del inconsciente.

Con respecto a *Begriff,* ahí aparece una cuestión en la que voy a detenerme porque es una palabra que también la usa Freud. La usa cuando habla de *Grundbegriff,* concepto fundamental.

Grund es fondo, fundamento, cimiento, suelo, terreno, pero los *Grundbegriffe* de los que Lacan dice haber hablado no son verdaderos conceptos. Hay dos lugares donde Freud usa el término *Grundbegriffy* no son cualquiera. Es un momento de refundación del psicoanálisis que requiere nuevos conceptos para explicar hechos que todavía no han podido ser explicados, por ejemplo la psicosis. Me refiero al tiempo de «Introducción al narcisismo» y de «Pulsiones y destinos de pulsión», o sea 1914-1915.

Es ese momento en que rompe definitivamente con Jung. ¿Por qué digo necesitaba nuevos conceptos? Porque Jung se basa precisamente en las psicosis para descartar conceptos fundamentales de Freud: por ejemplo el concepto de libido. Entonces Freud necesita nuevos conceptos que

le permitan, sin abandonar su teoría de la libido, abordar la cuestión de la psicosis; ahí está el narcisismo. Es ahí entonces donde habla de concepto fundamental.

El primer párrafo de «Pulsiones y destinos de pulsión» dice:

> «Muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe construirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad ninguna, ni aun la más exacta, empieza con tales definiciones. El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva. Y más insoslayables todavía son esas ideas —los posteriores conceptos básicos de la ciencia— en el

Subrayemos entonces: estos conceptos fundamentales son cOnstruidos con ideas traídas de otro campo distinto que el de la experiencia nueva que se está procesando.

Continúa diciendo Freud:

> «Al principio deben comportar cierto grado de indeterminación; no puede pensarse en ceñir con claridad su contenido —pareciera que Freud leyó a Cicerón—. Mientras se encuentran en ese estado, tenemos que ponernos de acuerdo acerca de su significado por la remisión repetida al material empírico del que parecen extraídas pero que, en realidad, les es sometido.»5

Es necesario concluir entonces que los hechos a los qué remite la investigación son hechos dichos y la facticidad, del hecho, pasa por el lenguaje.

4.Sigmund Freud, *Obras completas,* volumen XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 11

5.lbíd.

Continúo con la cita:

> «En rigor, poseen entonces el carácter de convenciones, no obstante lo cual es de interés extremo que no se las escoja al azar, sino que estén determinadas por relaciones significativas con el material empírico, relaciones que se cree colegir aun antes que se las pueda conocer y demostrar. Sólo después de haber explorado más a fondo el campo de fenómenos en cuestión, es posible aprehender con mayor exactitud también sus conceptos científicos básicos y afinarlos para que se vuelvan utilizables en un vasto ámbito, y para que, además, queden por completo exentos de contradicción. Entonces quizás haya llegado la hora de acuñarlos en definiciones. Pero el progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna, tampoco en las definiciones. Como lo enseña palmariamente el ejemplo de la física, también los «conceptos básicos» fijados en definiciones experimentan un constante cambio de contenido.»6

Entonces Freud se pone en epistemólogo abordando la conceptualización de la experiencia, en este momento particular de su avance teórico en el que tiene que discutir y elaborar nuevos conceptos. Notemos que también en este momento se está produciendo la revolución que fue en la física la teoría de la relatividad. Es ahí donde debemos situar la clara alusión a lo que pasó en la física: el tener que renovar todos los conceptos fundamentales con un nuevo descubrimiento.

Subrayé esa parte de la cita donde indica que tiene que usar ideas externas ya en la descripción misma del fenómeno. Hay entonces una ruptura con el empirismo pero, también, hay una ruptura con el racionalismo, porque las ideas con las que se opera son inacabadas. Podríamos decir de Freud que no es ni racionalista ni empirista, porque con él de lo que trata es de que está diciendo cómo él procesa su investigación, está exponiendo la manera en que procesa su investigación.

En «Introducción al narcisismo» dice:

6.

6. Ibíd.

> «El conocimiento avanza por medio de ideas iniciales nebulosas apenas aprehensibles que esperará aclarar o esperará cambiar por otras en el curso de su desarrollo. Tales ideas no constituyen, en efecto, el fundamento en el que reposa una ciencia, pues la verdadera base de la misma es únicamente la observación. No forman la base, el fundamento del edificio, sino su coronamiento y pueden ser sustituidas o suprimidas sin daño alguno.»7

Freud está diciendo que aún en la ciencia más exacta se demuestra que hay conjeturas. Por ejemplo, la teoría de la relatividad viene a cuestionar las conjeturas anteriores.

Freud rompe con el racionalismo, rompe con el empirismo, y avanza dando explicaciones acerca de como procede con una experiencia que es absolutamente novedosa. ¿No sigue siendo novedosa para cada uno de nosotros? El olvidar todo lo que se sabe ante cada caso así lo propicia. Se puede volver a lo que se sabe en el momento de la teorización de lo encontrado pero, precisamente, en la medida en que lo encontrado sea novedoso hay que volver a hacer ese camino freudiano

Hemos llegado así a esta cuestión paradójica del concepto donde pareciera que hacen falta conceptos que estructuren la experiencia y a su vez esos conceptos no constituyen una verdadera aprehensión de la experiencia; conceptos que, sosteniendo las apreciaciones de Freud, serían siempre sustituibles, siempre renovables, ya que el progreso del conocimiento no se sostiene de una fascinación por las definiciones. Él mismo llamó a la metapsicología —de la cual nos da los conceptos— su mitología. Para lo que Freud nombra mito, convención en otro lugar, Lacan propone un término distinto, un término que extrae de la filosofía de Bentham: ficción. No se trata de una ficción al modo de engaño sino de la ficción como la única manera de abordar lo real. Así Lacan dirá que la verdad tiene estructura de ficción.

La ficción es también una vía para abordar lo real, para ficCionarlo, y lo real nos remite a lo que se opone a la consistencia al tratarse de una ex-sistencia.

El concepto es consistencia, pero cuando al concepto se le escapa lo que quiere aprehender como se escapa la arena de la mano cerrada, allí

7. Sigmund Freud, *Obras completas,* Tomo I, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, p. 1085.

en ese irse de la arena está la cuestión de lo real, la mano queda vacía y el vacío es una idea alrededor de la cual Lacan, y no sólo Lacan puesto que él se apoya en otros textos de la cultura, elabora la noción de sublimación. Se trata del alfarero que construye una vasija y con la vasija rodea un vacío.

En este punto creo que Lacan se ha basado también en una teoría que siempre le interesó mucho: el taoísmo. Leía los textos taoístas con un especialista chino llamado Franeois Cheng, principalmente en lo que respecta al vacío central al que los taoístas llaman «el vacío supremo». La teoría acerca del Yin y el Yan fue desvirtuada cuando se difundió al gran público como complementariedad, como un todo que se cierra, el principio masculino y femenino como completando un todo. En realidad el Tao dice que en entre el Yin y el Yan —que no sólo son el principio masculino y femenino sino también el nombre y la falta de nombre— está el vacío central. Lo que anuda al Yin y al Yan es un vacío central, es un vacío que participa del todo. Me parece que ahí está esta manera de argumentar alrededor de lo real con esta idea no sólo del vacío sino también de la nada, aquello que varias veces Lacan extrae del Génesis como el *ex nihilo,* «de la nada Dios creó...». Ese nada forma parte de la creación.

El concepto captura pero esta captura no es suficiente para asegurarse que lo que se tiene en la mano es lo Real. O sea que lo Real es el fracaso mismo del concepto como idea de aprehensión, pero los maestros nos pueden enseñar su manera de tratar este límite del concepto y no es eliminándolo. Por ejemplo, a este límite del concepto le responde el estilo tan particular de Lacan, sobre todo el de sus escritos, estilo que ha sido calificado de manierista. La diferencia que promueve Lacan es entre el concepto en el sentido de la teoría del conocimiento, y el concepto en el sentido del conceptismo, corriente literaria del barroco que se puso de moda en el siglo de oro español, con Quevedo sobre todo, y que es un modo del barroco, del exceso. Algo en el psicoanálisis es rebelde al concepto en el primer sentido, que es el de Cicerón: lo que se agarra con la mano. «No concepto» dice Lacan «sino abuso del concepto»; la palabra *abus,* en francés, también significa engañar, hacer errar, así Lacan hablará de su errancia refiriéndose a su enseñanza. Se trata de un errar pero un errar en el buen sentido, un proceder incauto pero que, al mismo tiempo, no se engaña con respecto al límite.

Una buena manera de pensar el concepto es la definición topológica de «salto al límite». Teniendo una recta con secciones, 0, 1, 2, etc., para pasar del 0 al 1 tenemos que atravesar un segmento pero como topológicamente la recta es un recubrimiento de infinitos puntos podemos avanzar, avanzar y avanzar, cruzamos infinitos puntos y nos quedamos sin poder atravesar al próximo lado del segmento de la recta. Entonces, matemáticamente, para pasar al uno se salta el límite.

Así podríamos decir, volviendo a lo que es la realidad sexual del inconsciente, inspirados la manera en que Freud trata la cuestión del concepto en el artículo sobre la pulsión, que el concepto es equiparable en definitiva a la pulsión: rodea un objeto, pero como el objeto que rodea es el objeto que falta, el objeto *a* de Lacan, no alcanza tomar su objeto, sólo lo rodea.

Hay una captura, volvemos algo consistente porque no podríamos procesar nuestra experiencia si no se hubiese inventado el concepto de inconsciente y entonces algo consiste ahí. Es algo que viene a situar lo que se nos escapa para poder tomar o fabricar conceptos teniendo en cuenta siempre que son modos de abordar lo que ex-siste al concepto. Se verá que aludo a la oposición entre consistencia y existencia.

La elaboración que procede por la vía del concepto —había ya señalado otra manera de proceder por la vía de la letra, del escrito— procederá entonces por la vía del estilo, y no sólo el barroco, el barroco es el que tomó Lacan, el que le vino bien a Lacan, porque es la manera en que cada uno trata con el objeto que se pierde.

Voy a referirme ahora al comentario y a la heurística.

La heurística es el arte de inventar pero también es el arte de hallar. Podríamos preguntarnos por el parentesco entre inventar y hallar pero, por ahora, me interesa señalar que la heurística está emparentada con la metodología de investigación del *Midrash.*

Gershom Scholem, en *Conceptos básicos del judaísmo*[8], dice que la *Torci* nueva y oral, diferente a la *Torá* escrita, nace de la preocupación por una comprensión más precisa de la *Escritura,* lo que la convierte en un objeto de investigación, del penetrar exegético. *Midrash,* en hebreo, significa precisamente «penetrar». La *Torá* oral será entonces una deducción, una interpretación, de la *Escritura.* Se trata del desarrollo de verdades, dichos o hechos dados o encerrados en la revelación.

8. Editorial Trotta, colección Paradigmas, Madrid, 1998.

Dice Scholem:

> «El doctor de la Ley ya no concibe la revelación como singular, claramente perfilado, sino como algo infinitamente feraz que necesita ser cavado y escavado perm anentemente.»[9]

Los doctores de la Ley han creado así algo nuevo que reviste también dignidad religiosa: el comentario. Para ser correcta y adecuadamente entendida y aplicada a las circunstancias presentes, la revelación requiere un comentario. Esta es la novedad que introducen los doctores de la Ley en la religión judía. Pero esta novedad tendrá alcances inesperados con respecto a cómo entender la *Escritura,* alcances que están en la base de la práctica de la cábala.

Se ha inaugurado un verdadero método de interpretación que no apunta a una hermenéutica, pareciera que se podría transformar en una hermenéutica pero es otra cosa. Es un método crítico que trata a la *Torá,* el libro de la Ley para el pueblo judío, como un texto que hay que leer prestando atención a cada matiz de los términos en los que está escrita. En el *Seminario XVII* Lacan dice lo siguiente:

> «Por qué ellos y no otros, sino porque el judío —y Freud terminó como ellos— es el que a través de los siglos, a partir del regreso de Babilonia, adonde sea que haya ido supo leer y el *Midrash* es su camino. El *Midrash* es lo que yo les voy a decir. Por tener el libro del más histórico estilo, el más antimítico posible, la Biblia, el pueblo hebreo lo interroga al pie de cada una de sus letras y de éstas solamente por una inflexión de desinencia por un juego de inversión, por una vecindad mismo no considerada como preconcebida, interroga al libro por ejemplo sobre lo que no pudo decir de la infancia de Moisés.»[1°]

---

9. Op. *cit.,* p. 80.

10. Jacques Lacan, *El reverso del psicoanálisis,* (Complemento, Radiofonía), 8/4/1970. Versión Chollet, traducción Rodríguez Ponte, inédito.

Lo reafirma, en términos muy cercanos en «Radiofonía»:

> «Por tener el libro del más histórico estilo, el más antimítico posible, la Biblia, el pueblo hebreo lo interroga al pie de cada una de sus letras y de éstas solamente por una inflexión de desinencia por un juego de inversión, por una vecindad mismo no considerada como preconcebida, interroga al libro, por ejemplo sobre lo que no pudo decir de la infancia de Moisés. Por qué en ese intervalo donde Freud vio jugar tan claramente lo falso, tuvo que empujar la muerte del padre y no se contentó, otro efecto de cristal, simplemente con la guadaña (la faux) del tiempo?»[11]

O sea le hace decir al texto lo que dice y algo más, saca otro decir del texto.

El primer texto produce así un segundo texto: la *Guemará.* La *Guemará* y la *Mishnáh* juntas forman el *Talmud. Mishnah* (en hebreo «estudio, repetición»), es el texto base y la *Guemará* es el comentario y análisis que lo «completa» (de *gamar:* en hebreo, «completar»; en arameo, «estudiar») con la idea de que la interpretación apunte al primer texto que es al que no se llega, porque el primer texto es el texto antiguo y la lectura es una interpretación en presente. O sea que está este movimiento interesante donde se interpreta y al mismo tiempo se pierde el texto que se interpreta.

Si bien en el *Seminario.XI* Lacan explícitamente dice que la interpretación no está abierta a todos los sentidos, en el *Seminario XXI* plantea que todas las palabras son plegables a todos los sentidos.

Dice:

> « (...) no es que el sentido refleje lo sexual sino que lo suple. El sentido, hay que decirlo, cuando no se lo trabaja, es opaco. (...) lalengua está hecha para semiotizar. Y por eso todas las palabras están hechas para ser plegables en todos los sentidos.»[12]

---

11. Jacques Lacan, *Radiofonía y Televisión,* Anagrama, Barcelona, 1977, p. 49.

12. Jacques Lacan, *Los nombres del padre (Los no incautos yerran),* 11/6/74. Inédito.

Bien, precisamente esto hicieron los cabalistas, pero para hallar cada vez la interpretación que les parecía justa en ese tiempo y en esa situación, como recomienda Lacan en el *Seminario XI:*

> « (...) la interpretación no está abierta a todos los sentidos. No es en modo alguno cualquiera. Es una interpretación significativa, y no debe ser fallida.»B

Esta es una lectura que ha cambiado totalmente el concepto de revelación. El mensaje ya no es claro y acabado sino que ésta comprende en sí todo lo que se pueda decir legítimamente sobre su sentido.

Dice Efraim de Sedylkov, autor clásico de la literatura hasídica:

> «Hasta que los sabios no la investigan, no está en la *Torá* más que la mitad, hasta que por sus investigaciones se convierte la *Torá* en un libro completo. Pues en cada generación la *Torá* es investigada según las necesidades de esa generación.»14

O sea, es el comentario y no el sistema conceptual, la forma en que puede desarrollarse la verdad. Esa verdad debe desplegarse desde un texto en el que estaría ya contenida. Hay que extraerla del texto y la autoridad del texto sustituye a cualquier otra autoridad, como lo muestra el siguiente relato talmúdico que Scholem sitúa entre los más célebre de la literatura judía:

> «En aquel día adujo el rabino Eliézer todas las objeciones del mundo; pero no se las aceptaron. Por lo cual él dijo: si la *Halajá* (opinión recta) es como yo lo digo, quiera confirmarlo este algarrobo. Y el algarrobo retrocedió cien codos de su lugar. Le replicaron: de un algarrobo no se saca ninguna prueba. A lo que replicó: si la *Halajá* (opinión es como yo lo digo), quiera confirmarlo este curso de agua. Y el curso de agua retrocedió. Le replicaron: de un curso de agua no se saca ninguna prueba.

---

13. Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales, op. cit.,* p. 255.
14. Extraído de Gershom Scholem, *op. cit.,* p. 84.

> Si la *Halajá* es como yo lo digo quieran confirmarlo las paredes de esta escuela. Y las paredes se inclinaron y amenazaban con derrumbarse. Mas el rabino Josué las increpó y dijo: si los doctores pelean entre ellos por la *Halajá,* ¡eso a vosotras no os concierne! Por lo cual no se derrumbaron, en honor al rabino Josué, pero tampoco se pusieron derechas, en honor al rabino Eliézer; y todavía hoy están torcidas. A lo que replicó: si la *Halajá* es como yo lo digo, quieran confirmarlo desde el cielo. Y retumbó una voz del cielo y dijo: ¿qué tenéis contra el rabino Eliézer? La Halajá es siempre como él dice. Entonces se puso de pie el rabino Josué y sentenció: ella no está en el cielo. ¿Qué quiere decir que ella no está en el cielo? El rabino Jirmeia contestó: la *Torá* ya se nos ha dado deskt el monte Sinaí (y entonces ya no está en el cielo). Ya no prestamos atención a ninguna voz del cielo, pues ya en el monte Sinaí lo has escrito tú en la *Torá:* ha de decidirsé por mayoría. El rabino Natán encontró al profeta Elías y le preguntó qué había hecho el Santo, alabado sea, en esa hora. Y él contestó: él rezongó y dijo: mis hijos me han vencido, mis hijos me han yencido.»[15]

Los cabalistas son la mayor expresión de la concepción de las *Escrituras* como texto a descifrar. En hebreo «cábala» significa «recepción de la tradición». A los cabalistas les debemos la concepción de Dios como nombre señalando, al respecto, la importancia que adquiere la función de nominación, ligada al nombre impronunciable de Dios, en los últimos arios de la enseñanza de Lacan.

La pregunta que los cabalistas se formularon fue ¿qué puede revelar Dios, en qué consiste la voz de Dios? La respuesta: nada distinto de sí mismo pues él se convierte en lenguaje y voz. Lo que siemprese expresa en la *Escritura* es el Nombre de Dios, lo que siempre dice el lenguaje oculto en mil jeroglíficos. La revelación es la revelación de los nombres de Dios que son su manera de ser operativo. La fuerza creadora concentrada en el nombre de Dios supera lo que cualquier palabra cualquier

15. Extraído de Gershom Scholem, *op. cit.,* p. 86.

expresión humana pueda abarcar y la *Torá* es un entretejido de los nombres de Dios, un nombre que, como tal, ni siquiera es pronunciable.

La revelación, sin tener ningún sentido específico, sin tener significado en sí misma, es lo interpretable por excelencia. El doctor de la Ley y el comentador está ejerciendo la función que le es propia: concretar la *Torá* en el punto y hora en que están, hacerla aplicable y transmisible. La cábala posterior acuñó la tesis de que la *Torá* presenta para cada judío un rostro especial y específico comprensible sólo para él.

A la manera en que cada judío descifraría la Escritura, Freud retoma cada frase del texto del sueño, el relato del contenido manifiesto del sueño. Podemos renovar la pregunta de Yerushalmi: ¿es porque era judío que Freud pudo producir el descubrimiento del inconsciente interpretando los sueños?

Lacan dice que eleva el texto del sueño a la altura de un texto sagrado en el sentido de que no se lo puede cambiar, es con ese texto que se va a interpretar. Efectivamente, Freud lo dice con todas las letras en *La interpretación de los sueños:*

> «En todo análisis podrían documentarse ejemplos de que precisamente los rasgos más ínfimos del sueño son indispensables para la interpretación, y podría mostrarse cómo se demora la culminación de la tarea cuando se tarda en prestarles atención. El mismo aprecio tuvimos en la interpretación de los sueños por cada uno de los matices de la expresión lingüística en que el sueño se nos presentaba; y hasta cuando se nos ofreció un texto disparatado o incompleto, como si hubiera fracasado el empeño de traducir el sueño a la versión correcta, también esta falla de la expresión fue respetada por nosotros. En resumen, tratamos como a un texto sagrado lo que en opinión de otros autores no sería sino una improvisación arbitraria, recompuesta a toda prisa en el aprieto del momento. Esta contradicción requiere ser esclarecida.»16

Habría un texto primero, el contenido latente del sueño, y otro texto, el contenido manifiesto, deformación del primero que está perdido.

---

16. Sigmund Freud, *Obras completas,* volumen V, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, p. 508.

Freud lo dice muy claro, el contenido latente está perdido, es con 'el contenido manifiesto que leemos apuntando al latente y esto es lo que nos conduce a la cercanía del método *Midrash.*

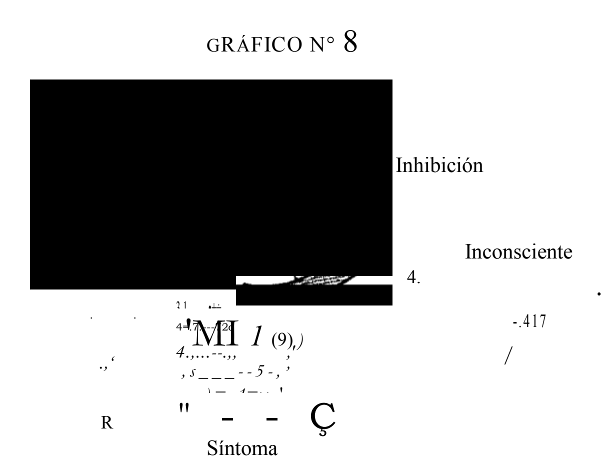
¿Se trata entonces, de una interpretación infinita? Si tomamos la letra a la letra, como lo enseña la metodología *Midrash,* la letra está abierta a todos los sentidos pero se trata de situar uno, tenemos planteada la libertad de la apertura de la interpretación a todos los sentidos pero tenemos que encontrar uno. O sea que esta apertura a todos los sentidos se limita en el requisito de no ser indefinida; no se trata de una interpretación al infinito ni en el análisis ni en la producción de teoría porque tenemos que ir produciendo la puesta a prueba y la puesta a prueba exige el pasaje al público.

LA ESCRITURA BORROMEA

El nudo borromeo es la última escritura de Lacan, escritura con la que le permitirá no sólo escribir enlaces fundamentales de la estructura del *parlétre,* sino además realizar avances teóricos importantes y novedosos.

A posteriori de haber recibido la noticia acerca de este particular anudamiento, le va a llevar dos arios —desde el 72 hasta el 74— terminar de apropiarse del borromeo, de darse cuenta de que con eso podía escribir cómo se enlazan los registros. A partir de ahí el nudo fue la escritura que le permitió reescribir lo que había estado escribiendo de otras maneras: el síntoma, el sentido, la angustia, los goces, y el objeto *a* como lugar de calce.

GRÁFICO N° 8



Luego llega al punto en que en una sola consistencia de cuerda, que topológicamente es un toro, en una sola consistencia están los tres: real, simbólico e imaginario.

Lo que nos enseña el nudo borromeo es que, para definirlo como nudo, tendría que estar hecho con una sola cuerda porque si hay más de una cuerda ya es cadena. Pero resulta que el borromeo es uno, porque si se sueltan uno se sueltan todos y por eso es nudo, pero es cadena porque son tres en uno. Esto llevó a Lacan a llamarlo en cierta oportunidad *cadenudo*[17]

Dice en el *Seminario XXIII, Le sinthome:*

> «¿Qué es lo que, en suma, nos detiene en la inmediatez, qué es otra especie de evidencia, esta evidencia *(evidence)* que, en lo concerniente a lo real, produzco un *joke* que sostengo del vaciamiento *(évidement)?* Lo que resiste a esta evidencia-vaciamiento, es la apariencia nodal que produce lo que llamaré el cadenudo, haciendo equívoco sobre cadena y sobre nudo.»[18]

El borromeo tiene una propiedad definitoria: de tres redondeles anudados entre sí, basta que uno se suelte para que todos los demás se dispersen y esto es lo propio de lo literal en cuanto tal; más precisamente, de lo literal matemático, si extraemos una letra se sueltan todas.

La importancia del tres es que es uno más que dos ya que dos sólo se anudan de manera olímpica: uno penetra el agujero del otro.

Apenas un ario después de *L'etourdit (El Atolondradicho),* donde introduce el materna, el nudo es calificado por Lacan corno

> « (...) el mejor soporte que podamos dar a aquello mediante lo cual procede el lenguaje matemático»[19].

¿Por qué? Porque

> «(...) lo propio del lenguaje matemático, una vez delimitado en cuanto a sus exigencias de pura demostración,

---

17. Jacques Lacan, Le *sinthome,* Éditions du Seuil, París, 2005, p. 111.

18. Ibíd.

19. Jacques Lacan, *Seminario XX, Encore, op. cit.,* p.116.

> es que todo lo propuesto sobre él, no tanto comentario hablado sino en el manejo mismo de las letras, supone que basta que una letra no se sostenga para que todas las demás [...] se dispersen»"

Según Milner[21], tres proposiciones se afirman de esta manera:

- Primero, lo matemático en que se sostiene el materna es lo matemático separado de la deductibidad que, al mismo tiempo, se estima como adquirida y sin importancia.
- Segundo, lo matemático, disyunto de la deductibidad, consiste en un literal puro: el manejo de las letras y no el comentario hablado, que remite a las cadenas de razones.
- Tercero, de dicha matemática, el borromeísmo es el soporte porque el borromeísmo es ni más ni menos que lo siguiente: basta con que un redondel se suelte para que los otros se dispersen; ahora bien, esta propiedad es juzgada el mejor y quizás el único análogo de la propiedad definitoria de lo literal en cuanto tal.

Hasta entonces la doctrina podía, cada vez más precisamente, determinar qué entendía por lo real, lo simbólico y lo imaginario; no podía en cambio, articular nada sólido acerca de su modo de coexistencia. En lo sucesivo, el nudo borromeo revela ofrecer la solución más clara y fecunda. Antes, las mayúsculas R, S, I podían considerarse simples abreviaturas cuya única legitimidad era la de ser iniciales. Transformadas cada una de ellas en la nominación de un redondel borromeanamente anudado a otros dos, se descubren capturadas en una ley real que las constriñe. Permiten calcular categorías de la experiencia como lo señalaba más arriba.

Los procesos de la inhibición, el síntoma y la angustia serán figurables como sectores intermedios de los tres registros o instancias añudadas: la inhibición, como proyección de lo imaginario sobre lo simbólico; el síntoma, como proyección de lo simbólico sobre lo real, y la angustia, como proyección de lo imaginario sobre lo real.

---

20. Ibíd.
21. Jean Claude Milner, *La obra clara,* Manantial, Buenos Aires, 1996.

Con el nudo borromeo, en sus últimos seminarios, Lacan introduce una lectura nueva, precisamente la de los nudos, lo que invierte el sentido de la escritura. En efecto, el nudo borromeo es una verdadera escritura primaria, no una precipitación del significante sino un soporte del significante, puesto que lo simbólico viene a engancharse en ella. Así, Lacan analiza la obra de Joyce, su escritura, como la reparación de un error en la escritura de su nudo borromeo.

El nudo borromeo emerge del límite encontrado en las posibilidades de la topología de superficies para dar cuenta de la estructura.

El toro sólo escribe la relación demanda/deseo y permite desarrollar la topología del agujero. Lacan trata de operar sobre el toro con el *cross cap* (desde el seminario 9 hasta el 16) y la botella de Klein (hasta el *Seminario 18,* «El saber del psicoanalista» y tangencialmente la retorna al tratar las identificaciones en el *Seminario 24).* Desde que descubre el borromeo no vuelve más al *cross cap,* dos veces a la botella de Klein (en el *Seminario 24* y en la «Conferencia de Caracas»). El toro no es abandonado nunca ya que cada redondel de hilo será un toro.

Desde la conferencia de 1953, R.S.1"., intenta encontrar la mejor expresión de estos tres registros del ser hablante. Ya no se trata de la estructura del inconsciente estructurado como un lenguaje sino de los modos de habitar el discurso.

lenguaje —no hay Otro del Otro—, no hay relación sexual. Las tres dicen: hay lo real. El nudo es lo real.

Esto es así porque el ser hablante, es hablante a causa de ese algo que le ocurrió a la sexualidad porque es ser hablante: no hay relación sexual. Esto no cesa de no escribirse.

Como el concepto falla nos hace falta argumentar alrededor del agujero; una manera de argumentar fue el vacío, otra fue lo *ex nihilo,* otra el nudo borromeo. Lacan, leyendo a Freud extrajo una manera de decir de nuevo lo que Freud decía y en ese decir de nuevo produjo novedades en psicoanálisis. Siguiendo de cerca los seminarios vemos que hay momentos de corte y luego hay reiteraciones donde se dice diferente lo que ya se dijo. Se trata de un decir con diferentes recursos lo que ya fue dicho de otro modo. Se trata de argumentar, argumentar, argumentar, en el sentido de que no existe concepto pueda decirlo todo.

1 CAPITULO IX

Psicoanálisis «aplicado»

Cuando abordé la lectura de «El Moisés de Miguel Ángel» vimos que lo que Freud aplica es el método psicoanalítico y no la teoría analítica al estudio de una obra de arte.

Esta cuestión del psicoanálisis aplicado tiene su historia.

Una de sus figuras más relevantes es la princesa Marie Bonaparte, quien escribió una obra monumental de lo que, en las reuniones de los miércoles, se nombraba como «psicobiografía»: interpretación de las obras en función de la vida del autor. Era un estudio sobre Edgar Allan Poe. En base a datos de la biografía de Poe trazó un panorama de su patología y desde esta patología se explica la obra. Biografia, patología, explicación de la obra, este es el camino metodológico que siguieron todos los que se dedicaron a la psicobiografía. Es el caso de Stekel, por ejemplo, quien discute en las reuniones de los miércoles con Max Graf, padre de Herbert Graf, el pequeño Hans, nuestro Juanito.

Max Graf asistía a esas reuniones en casa de Freud desde 1903. Fue presentado a Freud por la esposa de Graf —Olga Kiinig— que fuera paciente de Freud. Max Graf era musicólogo y Herbert, ya de adulto, se transformó en un *metteur en scéne* de ópera, oficio que él mismo iba a crear ya que hasta el momento en que él la inventa no existía. Este oficio que inventó Juanito para sí nos ha llevado a algunos a pensarlo como su *sinthome*.

Como musicólogo, asistiendo a la reunión de los miércoles, Max Graf fue quien discutió desde el comienzo la idea de la psicobiografía y

su propuesta es totalmente la inversa a este camino metodológico. Lo que Max Graf plantea, en contra de la psicobiografía, es que es la obra la que puede decirnos algo del autor en lugar de que el perfil psicopatológico del autor nos explique la obra. Éste el método que aplica Freud para leer la estatua de Miguel Ángel.

Vemos las diferencias de este camino, este otro camino que propone Max Graf, en donde ya no se trata de la aplicación del análisis a la obra de arte. Una cosa es explicar la obra de arte con el psicoanálisis y otra cosa es, con el psicoanálisis, leer la obra de arte. Una cosa es explicar y otra cosa es leer. En una se trata de aplicar una teoría y en otra se trata de lo que Lacan propone, por ejemplo, en el homenaje que rinde a Marguerite Duras: el artista se nos adelanta y los psicoanalistas no tenemos por qué ponernos a explicar al artista con el psicoanálisis sino que más bien tenemos que seguirlo ahí donde el artista nos conduce porque el artista sabe, sin nosotros, lo que todavía nosotros no sabemos. Se trata de lo que el artista puede enseñarle al psicoanalista. Es esa posición la que va a guiar, no sólo la lectura que hace Lacan hace de *Le ravissement de Lol V. Stein* de Marguerite Duras, sino, también, la que realiza respecto a Gide y, fundamentalmente, su lectura de la obra de James Joyce.

La postura de Lacan con respecto a Joyce va a ser tomar al autor por su obra. Va a sostener su lectura, para ver qué es lo que Joyce le enseña al psicoanalista, en la obra escrita.

Joyce era irlandés y su obra fue escrita, prácticamente toda, en el exilio. Se ha dicho que su obra es un delicioso alimento para los críticos literarios a los que Lacan llama universitarios. Bromeando, Lacan comenta durante el curso del seminario que le dedica, el *Seminario XXIII* titulado *Le sinthome,* que en su escritorio las obras de Joyce no ocupan tanto espacio como las obras escritas sobre Joyce. Éstas últimas pueden llenar una biblioteca. Si nos preguntáramos sobre el porqué de esto, podemos responder diciendo que Joyce es el escritor del enigma. Muchos lo creen ilegible pero, por mi parte, opino que se lo puede empezar a leer cuando uno se deja tomar por el enigma.

Joyce comienza a escribir en inglés pero en el curso de su escritura inventa una otra lengua a partir de lo cual, como opinan algunos críticos, el inglés queda destruido.

Lacan, siguiendo a Joyce, produce lo que bien podemos denominar una novación del concepto de síntoma: el *sin thome.* Una novación

es una renovación con el carácter de fundadora. O sea, funda una nueva doctrina del psicoanálisis respecto del síntoma. Inspirado por Joyce e interrogado por el nudo borromeo, con un nuevo nombre, *sinthome,* da una vuelta más al concepto de síntoma.

Se pregunta acerca de cómo Joyce pudo señalar a tal punto lo que él introducía del nudo en ese momento. En ese momento, Lacan hacía explícito con un cuarto nudo lo que en el nudo de tres quedaba implícito: la función de nominación ligada al padre que nombra. Entonces ¿qué es lo que va a decir Lacan de esto que le enseña Joyce cuando le enseña que hay una posibilidad de anudar con un cuarto?

Se basa en *Retrato del artista adolescente* donde da mucha importancia —con lo cual podemos ver lo clínica que es su lectura— a un episodio que relata Stephen, el personaje que representa a Joyce en la novela, quien recibe una paliza a partir de una discusión y lo que él dice es que el posible enojo, el odio, o sea el afecto como reacción, se desprende de su cuerpo como la mondadura de una fruta.

Lacan considera que lo que ocurrió es que en ese episodio Joyce pierde un registro, el imaginario, a partir de lo cual simbólico y real se anudan entre sí. Esto le va a permitir decir que en Joyce inconsciente y real se comunican: se despega lo imaginario pero lo simbólico y lo real quedan enlazados uno penetrando en el otro. Para decir que inconsciente y real se comunican se basa en la obra de Joyce. Joyce tenía una teoría de la creación que según él se apoya en Santo Tomás de Aquino y que se basa en la función que para él cumplía las epifanías. Una epifanía es una aparición fundamentalmente de alguna divinidad. Para Joyce no. En el caso de Joyce se trata de cualquier episodio banal e intrascendente que, de pronto, puede producir como una iluminación, una iluminación del ser de algo. Él se dedicaba a acumular epifanías que luego usaría en su obra. Basándose en esto Lacan dice que en Joyce inconsciente y Real están comunicados o sea Simbólico y Real están comunicados y que ha perdido su imaginario. Por eso, lo que llama «nudo Joyce», la reparación que propone para Joyce es la reparación que Joyce produce con su arte. Con su arte Joyce produce la reparación de su estructura, del nudo que lo constituye como hablante, lo que Lacan nombra «el *ego* de Joyce»; esto es lo que Joyce obtiene con su arte, con su trabajo de artesanía, lo que puede producir un reanudamiento: el *sinthome.* Pero el *sin thome* también puede hacer límite al síntoma.

¿Y qué es ese límite? Los términos de Lacan en el *Seminario XXIV* son los siguientes:

> «Conocer su síntoma quiere decir saber hacer con, saber desembrollarlo, manipularlo. Lo que el hombre sabe hacer con su imagen, corresponde por algún lado a esto, y permite imaginar la manera en la cual se desenvuelve con el síntoma. Se trata aquí del narcisismo secundario, que es el narcisismo radical, estando el narcisismo llamado primario excluido en este caso.»[1]

En el *Seminario XXIII* dirá de Joyce que

> « (...) por haber reconocido bien la naturaleza del *sinthome,* no se priva de usarlo lógicamente, es decir hasta alcanzar su real al cabo de lo cual no hay más sed.»[2]

Ya no se trata de algo analizable. Se trata de un *sinthome* en el que ya no hay nada para analizar. Con respecto al rédito dejado por el análisis Lacan nos plantea algo nuevo, algo nuevo que tiene que ver directamente con el síntoma, que es saber hacer con el síntoma, ¿Por qué? Por haber reconocido bien la naturaleza del síntoma Joyce no se priva de usarlo lógicamente, es decir, hasta alcanzar su real. Por otra parte, también debemos subrayar que lo que Joyce produce con su arte, con su síntoma es un nombre propio. De esto su obra es testimonio. Por ejemplo, en el *Retrato del artista adolescente* como también podemos seguir pistas de esto a lo largo de todo el *Ulises* donde toda la problemática gira alrededor de la cuestión del padre. Joyce tenía un padre que podemos caracterizar como carente.

En el *Retrato de un artista* adolescente, cuando le preguntan acerca de la ocupación del padre Joyce responde con una lista de ocupaciones, entre las cuales está desde cartero hasta buen bebedor. Pero con este padre carente, con los retazos de este padre, se construye lo que va a ser su nombre propio, un nombre que se sustituye y que enaltece el nombre

---

1. *L'insu qui sait de ¡'une bevue s'aile 1 mourre,* Texto de la Clase 1, del 16/11/1976. Inédito.
2. Jacques Lacan, «Capítulo I», en: *Le sinthome, op. cit.,* p. 15.

paterno. Y no sólo enaltece el nombre paterno sino también enaltece a lo que él llama *my country,* su patria.

Después de Joyce, sostienen muchos críticos inclusive un poeta como nuestro Borges, la literatura ya no puede ser la misma. Su escritura es su *sinthome* que por eso cumple la función del nombre propio.

Se podría entender a partir del oficio que Joyce se construye e inventa, el oficio que se inventa Herbert Graf, este personaje que se inventa el oficio de montar una ópera o sea el director escénico de una ópera.

Concluyo diciendo que a lo que fue denominado «psicoanálisis aplicado» le oponemos el metódico estudio de Joyce donde, lejos de aplicar el psicoanálisis, se toma al autor por su obra y, según un verdadero *work in progress,* un trabajo en progreso, denominación que se le daba *Finnegans Wake* antes de ser publicado, leyendo a Joyce detenidamente, se va construyendo un concepto nuevo, un significante nuevo en psicoanálisis. Esto es el *sinthome.* Es exactamente lo que propone el homenaje a Marguerite Duras, no apliquemos el psicoanálisis el arte,

CAPITULO X

Lo singular, lo particular, lo general

En la Conferencia 16[1], titulada «Psicoanálisis y psiquiatría», Freud pregunta y se pregunta qué diría un psiquiatra de un paciente que entra y deja la puerta del consultorio abierta. Nada porque para él éste es un gesto sin ninguna significación. Sin embargo, dice Freud, ahí empieza el psicoanálisis. Lo que para cierta manera de ver las cosas no tiene ningún sentido, para el psicoanalista lo tiene.

Ese gesto sin ninguna importancia eso puede pasar desapercibido para el médico pero, cuando el psiquiatra recibe a una mujer que está sufriendo un delirio de celos, la cuestión cambia y ya no se pueden ignorar lo que está ocurriendo como con la puerta abierta. Aquí hay que dar alguna respuesta porque la señora sufre y hace sufrir a los que la rodean. Sus sospechas celosas están transformándose en un verdadero problema. Entonces el psiquiatra tiene que dar alguna respuesta.

¿Cómo va a responder? Seguramente responderá diagnosticando un delirio e, interrogado por su causa, va a investigar los antecedentes familiares y encontrando, lo que no es muy difícil, antecedentes de psicosis o neurosis en la familia, sostendrá la hipótesis etiológica de la herencia.

Pero Freud se pregunta acerca de por qué el delirio es un delirio de celos. «¡Maldito sea quien de más de lo que tiene!», exclama Freud, porque el psiquiatra se va a conformar con considerar indiferente y

1. Sigmund Freud, *Conferencias de introducción al psicoanálisis, op. cit.*

arbitrario el contenido del delirio y también le van a ser indiferentes las vivencias previas al desencadenamiento del mismo. Se va a tener que conformar con un diagnóstico, quizás un pronóstico tentativo en base a la experiencia y, desde el punto de vista de la cura aconsejará lo clásico en la época: reposo, barios y tratamiento eléctrico. O sea que el psiquiatra le va a hacer muy poco caso al contenido y la manifestación del síntoma en su singularidad.

Con esto Freud nos está diciendo que el síntoma es singular y que encierra un sentido, pero su sentido podrá ser hallado en la trama con la que fue gestado, lo que Freud llamaba «el vivenciar del paciente». Lo cito:

> «Los síntomas tienen entonces su sentido como las operaciones fallidas y los sueños, y al igual que éstos su nexo con la vida de la persona que los porta.»2

Aquí, sin duda, Freud acentúa lo singular mientras que la psiquiatría se mueve en los registros de lo particular y lo general. Cuando se trata de averiguar por qué *este* delirio y no otro, allí está el sentido y lo singular. Aquí comienza el psicoanálisis, lo que le va a permitir decir a Freud que el psicoanálisis es «hijo de la indigencia médica»3.

La conferencia siguiente es la Conferencia 17, titulada «El sentido de los síntomas». En la conferencia anterior Freud había demostrado la singularidad del síntoma pero ahora, avanzando en el tema, se encuentra ton una molesta sorpresa: lo típico.

Dice al respecto:

> «Pero los hay —y por cierto son muy frecuentes— de un carácter por entero diverso. Es preciso llamarlos síntomas «típicos» de la enfermedad; en todos los casos son más o menos semejantes, sus diferencias individuales desaparecen o al menos se reducen tanto que resulta difícil conectarlos con el vivenciar individual

2. Sigmund Freud, Conferencia 17 «El sentido de los síntomas», en: *Obras completas,* volumen XVI, Amorrortu, 1979, pp. 235-236.
3. Sigmund Freud, «Prólogo para un libro de Theodor Reik» 1919, en: *Obras completas,* tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, p 301.

> del enfermo y referirlos a unas situaciones vivenciadas singulares. »4

O sea que acaba de rescatar la especificidad de lo singular en psicoanálisis y se encuentra con lo típico, lo que precisamente por ser típico, puede difícilmente ser reconducido a la singularidad del caso. Tenemos muchísimos ejemplos: en la actualidad tenemos los llamados ataques de pánico, anorexias, bulimias, adicciones. En la época de Freud ya estaban las fobias típicas: la agorafobia, la claustrofobia. Se trata de síntomas típicos; si escuchamos la descripción del ataque de pánico, veremos que se describe siempre igual.

Entonces, ante esta aparente controversia, Freud va a decir que

> « ( ) si los síntomas individuales dependen de manera tan innegable del vivenciar del enfermo para los síntomas típicos queda la posibilidad de que se remonten al vivenciar típico en sí mismo común a todos los hombres.»5

Recordemos que, en «Inhibición, síntoma y angustia», Freud se refería a los miedos típicos de la infancia: miedo a la soledad, a las personas extrañas y a la oscuridad, relacionándolos a la etapa de inermidad del ser hablante en la primera infancia tanto individual como histórica. Son temores que se pueden reconducir a vivencias típicas. Otro de los rasgos que aparecen con regularidad en las neurosis podrían ser reacciones universales que le son impuestas al enfermo por la naturaleza de la acción patológica. A esto le llamo yo, tomando un término de Freud, la arquitectura de la enfermedad. O sea su estructura misma. Por ejemplo, Lacan va a decir que el fenómeno elemental en la psicosis tiene una estructura idéntica a la psicosis misma; son como las nervaduras de una hoja con respecto a la estructura de una planta. Entonces es posible reconducir lo típico a un vivenciar también típico pero no sólo eso, también es posible explicar lo típico al reconducirlo a lo que sería lo propio, lo que la misma enfermedad impone como su arquitectura.

---

4. Sigmund Freud, Conferencia 17, *op. cit.,* p. 247.

5. Ibíd, p. 248,

Es a partir de aquí que podemos situar lo que llamamos «cuadros clínicos», o sea esa reiteración de determinados complejos de síntomas, de determinadas estructuras sintomáticas donde va a haber reiteración de lo formal pero singularidad del contenido. La conversión es siempre conversión pero es singular *esta* conversión de *esta* histérica.

Con esta introducción, estamos ya situados dentro del terreno en el que pasamos de lo singular a lo particular: las llamadas nosografías. Observemos que, si bien el término —del griego *noso,* enfermedad— se refiere a la descripción y a la clasificación de las enfermedades, no deja de incluir el sufijo *grafia,* escritura.

La primera nosografía de Freud diferencia dos grandes grupos: psiconeurosis y neurosis actuales. Más adelante, luego del descubrimiento del narcisismo, diferenciará las neurosis narcisísticas y las neurosis de transferencia. Dentro de las psiconeurosis o neurosis de transferencias diferenciará fobias, neurosis obsesiva e histeria.

En el Manuscrito L Freud habla de la «arquitectura de la histeria», designación que apunta a la construcción de una neurosis como si se tratara de la construcción de un edificio: se trata de cómo está hecha. Esta arquitectura, en otros lugares será designada «esquema», como esquema de una neurosis. Así lo encontramos en el *Moisés y la religión monoteísta,* mejor traducido como *El hombre Moisés y la religión monoteísta (Der Mann Moses und die monotheistische Religion),* donde Freud traza ese esquema de la siguiente manera: trauma temprano, defensa, latencia, retorno de lo reprimido. Se trata del esquema mismo, la arquitectura de la neurosis. Dice Freud:

> « (...) así rezaba la fórmula que establecimos para el desarrollo de una neurosis, esto resume la arquitectura de los síntomas.»6.

En la «Introducción ala edición alemana de los *Escritos»,* en 1963, Lacan comenta:

> «La cuestión comienza en el hecho de que hay tipos de síntomas, es decir nudos, que hay una clínica que es de antes del discurso psicoanalítico porque Freud la

6. Sigmund Freud, *Obras completas,* volumen XXIII, Amorrortu, 1979, p. 77.

> heredó. Ahora, el análisis, el discurso, la-idea del síntoma como nudo ¿arroja alguna luz a la clínica antes?»7

Subrayando el hecho de la existencia, más allá de lo singular, del tipo, de lo particular, la pregunta va dirigida al capítulo acerca de qué es lo que el psicoanálisis puede aportar a otras disciplinas, por ejemplo, a la clínica psiquiatra. En la actualidad ya no hay clínica psiquiátrica por lo que llamo clínica psiquiátrica a la clínica psiquiátrica, la que comienza a perderse en la primera mitad del siglo XX.

Paul Bercherie, en *Los fundamentos de la clínica'* sostiene que la clínica psiquiátrica se funda a partir de un retorno a Hipócrates, retorno que se produce en el siglo XVIII. Es Pinel quien funda la clínica psiquiátrica, no como se lo pinta siempre liberando de las cadenas a los locos, tampoco por su sagacidad clínica, sino fundamentalmente porque lo que funda es el método clínico. Sin embargo, la clasificación de Pinel no es una de las mejoresclasificaciones. En mi opinión, el punto culminante de la clínica psiquiátrica se alcanza con Kraepelin. La clasificación de Kraepelin es la que hereda el psicoanálisis y, en algunos aspectos, aún hoy es válida.

Pinel funda el método clínico sostenido epistemológicamente por la corriente de los ideólogos, quienes recuperan la posición hipocrática dando valor a la observación metódica de los fenómenos, la descripción acabada de los mismos y su clasificación. Este es el método clínico, un método que alcanza una fineza importante, que logra describir muy finas diferencias que permiten clasificaciones adecuadas.

Con la idea de que la ciencia es un lenguaje bien hecho, saben que aunque los nombres no nombran a las cosas hay nombres que las nombrarían mejor, por eso se dedicaron a la invención de nombres. De esa clínica es de donde el psicoanálisis hereda términos como por ejemplo neurosis y psicosis. Neurosis viene de la clínica psiquiátrica y originariamente quería decir «enfermedad de los nervios». Por eso en la primera clasificación de Freud encontramos el término «psiconeurosis» para alejarla de la significación de enfermedad de los nervios. Psicosis, paranoia, parafrenia, esquizofrenia, melancolía, vienen de la clínica psiquiátrica. En el texto sobre Schreber, Freud discute con Kraepelin

---

7. *Scilicet* N° 5, tdition du Seuil, París, 1975, p. 15. La traducción es mía.

8. *Les fondements de la Clinique,* Navarin, París, 1980. Hay traducción al castellano.

acerca del diagnóstico de parafrenia. Puntualmente, discute con la quinta edición de la nosografía de Kraepelin.

Desde el psicoanálisis tenemos que atender a esta riqueza que aportó la clínica psiquiátrica clásica. Esta clínica se perdió por la asociación que se produjo en la segunda mitad del siglo XX entre el avance de las neurociencias, la industria farmacológica y los nomencladores. En los DSM ya no se habla más de neurbsis, se habla de trastornos.

Veamos un ejemplo de cómo clasifícale DSM:

«Esquizofrenia y otros trastornos:

a. Esquizofrenia.
b. Trastornos esquizofreniformes.
c. Trastorno delirante.
d. Trastornos psicóticos breves.
e. Trastorno psicótico compartido.
f. Trastorno psicótico debido a enfermedad médica.
g. Trastorno psicótico inducido por sustancias.
h. Trastorno psicótico no especificado.»9

Vayamos ahora a la famosa clasificación de Borges:

> «Los animales se dividen en: a- pertenecientes al emperador, b- embalsamados, c- amaestrados, d- lechones, e- sirenas, f- fabulosos, g- perros sueltos, h- incluidos en esta clasificación, i- que se agitan como locos, j- innumerables, k- dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, 1- etcétera, n- que acaban de romper el jarrón, ñ- que de lejos se parecen a moscas.»

¿No hay un cierto parentesco en esta especie de mezcla que pierde el cuadro, que pierde la arquitectura, entre el DSM y esta ironía de Borges? Lo que Borges expone con humor, el DSM lo plantea-con una pretendida «seriedad científica».

En oportunidad de una de sus presentaciones de enfermos, Lacan hace una serie de comentarios que me resultan ejemplares con respecto al tema que estoy desarrollando.

---

9. DSM IV, Masson, Méjico, 1996, p. 279-280.

Se trata de una señora que es presentada a Lacan por su médico tratante como una psicosis maníaco depresiva. Resulta sumamente interesante leer la fineza clínica del interrogatorio de Lacar?). Cuando le preguntan acerca de si él opina que el diagnóstico de la paciente sería «psicosis maníaco depresiva», Lacan responde lo siguiente:

> «Es cierto que es tranquilizante pensar eso, eso permite pensar que se verán otros, pero me parece demasiado tranquilizante para que me fíe, no estoy convencido en absoluto, en otros términos, un diagnóstico muy diferente no me parece del todo impensable.»

El psiquiatra comenta entonces:

> «No es un argumento de gran peso pero igualmente su madre presentó una melancolía. Estuvo hospitalizada en X, el factor familiar permitiría una relación.»

A lo que Lacan responde:

> «Ella bien puede ser una histérica»

Simplemente, para terminar, subrayo los siguientes tramos de estos breves párrafos.

La primera: «No es un caso que uno pueda meter en la bolsa de un maníaco depresivo.»

La psicosis cíclica está cabalmente descripta en la psiquiatría alemana como en la escuela francesa. La lectura de esos autores ya es aclaratoria con respecto al texto; aclaratoria acerca del tipo de preguntas que Lacan hace. Lacan va a la inversa del método que, a partir de algunos rasgos, aplica un cuadro acabadamente descrito a una singularidad.

Segundo, y esto es muy importante: lo tranquilizante del diagnóstico. Esto que puede ser simplemente un resorte más en la dirección de la cura se transforma en tranquilizante cuando el diagnóstico pasa a explicar todo.

---

10. El texto completo de esta presentación se encuentra en el libro *La fábrica del caso La señora* C, compilado por Pura Cancina. Editorial Homo Sapiens, colección «La clínica en los bordes».

El tercer subrayado que propongo y que también tiene que ver con la bolsa, es que, encontrado uno ya vendrán otros, esta tendencia a meter en la misma bolsa, método que va a funcionar como el lecho de Procusto. Para terminar digo es que la clínica es un método y lo que heredamos como valioso de ésta clínica que estuvo antes que el psicoanálisis es justamente este método, pero siempre y cuando este método sirva para apuntar a lo que se produce como lo típico sin dejar de lado lo singular. O sea rescatar lo típico pero trabajar con lo singular. Esto quiere decir que la aplicación del método analítico tiene que ver con lo singular y lo típico tiene que ver con el método clínico. Está el método psicoanalítico e incorporamos el método clínico ahí donde vamos a formalizar sin que la formalización se concluya ahí ,sino que queda siempre en el horizonte la escritura de un analizante tal como la escribe el analista, así como la escritura de las diferentes estructuras.

1 Anexo I

Carta 52 (fragmento

«Sabes que trabajo con la suposición de que nuestro mecanismo psíquico está engendrado por estratificación en tanto que el material del que uno dispone de trazas mnémicas[1] sufre de tiempo en tiempo un reordenamiento[2] según nuevas relaciones, una *reescritura.* Lo que es esencialmente nuevo en mi teoría es entonces la afirmación de que la memoria está disponible no de una manera simple, sino múltiple, asentada en diferentes clases de signos. En su tiempo afirmé un reordenamiento semejante (afasia) para las vías' que venían de la periferia.

¿Cuántas inscripciones hay?[4] No sé. Con facilidad, ciertamente, al menos tres. He ilustrado todo esto con el esquema siguiente que supone

---

* Traducción de Pura Cancina tomada de la traducción al francés realizada por Anne Porge y Mayette Viltard y publicada en *Littoral N°* 1.

1. *Erinnerungsspur:* Traza mnémica y no-mnemónica; «mnemónica», de *«mnemonikos»:* que tiene relación a la memoria, «mnésica» o «mnémica», de *«mnaomai»:* acordarse.
2. *Umordnung:* Reordenamiento. El prefijo *um* introduce siempre la idea de un trastorno.
3. *Die Bahn:* la vía. A diferencia de *die Bahnung:* travesía.
4. No se cuentan menos de una veintena de palabras compuestas con el radical *Schrift* = escrito, en alemán. En esta carta, *Niederschrift,* traducido como inscripción aunque el prefijo *nieder* da la idea de «asentado por escrito». *Umschrift,* traducido por reescritura. También puede ser traducido por trascripción, como *Abschrift* y *überschrift,* pero reescritura está más próxima del verbo mismo, *Umschreiben* = reescribir. *überschrift,* traducido por trascripción aunque el prefijo *über* da la idea de una sobrecarga, de un escrito por encima de una otra escritura.

que las diversas' inscripciones están también separadas según las neuronas que las portan (no necesariamente de manera tópica) —la suposición posiblemente no es necesaria, pero, no obstante, es la más simple y provisoriamente admisible...

	1	**II**			
P	**Ps**	**Ic**	**Prc**	**Coc**	
X X	**x x**	**x x**		x	x
X	**x** x			x	

W - Wz - *Ub* - *Vb*

W (Wahrnehmung = Percepción) son las neuronas en las que nacen las *percepciones* a las que se anuda la conciencia, pero que no guardan ninguna traza de lo que ha pasado. Es que conciencia y memoria se excluyen una a la otra.

Wz (Wahrnehmungszeichen = signos de la percepción) es la primera inscripción de las percepciones, totalmente incapaz de conciencia, puestas en conjunto por asociaciones de sincronía *(Gleichzeitigkeit* = simultaneidad. En su seminario del 16 de diciembre de 1959, Lacan ve en esta simultaneidad la sincronía primitiva y fundamentalmente el sistema significante).

Ub (Unbewusstsein = Inconsciente) es la segunda inscripción, ordenada según otras relaciones —algo como relaciones causales. Las trams *Ub* corresponderían a algo como recuerdos de conceptos *(Begrifflerinnerung*= recuerdo de concepto), igualmente inaccesibles a la conciencia.

Vb (Vorbewusstsein = Preconsciente) es la tercera reescritura, ligada a las representaciones de palabras (Wortvorstellung = representación de palabra), correspondiendo a nuestro yo oficial. De ese *Vb,* las investiduras devienen conscientes según ciertas reglas y, en efecto, esta *conciencia de pensamiento* secundaria es una conciencia retroactiva en el tiempo, posiblemente anudada a la animación alucinatoria de representaciones de palabras de suerte que las neuronas de conciencia serían nuevamente neuronas de percepción, y es sí, sin memoria.

---

5. *Einzelnen:* contiene la idea de que cada inscripción está aislada, separada, e inscripta una a una.

Si yo pudiera indicar completamente los caracteres psicológicos de la percepción y de las tres inscripciones, describiría con ello una nueva psicología. Algún material está disponible para eso, pero no es mi intención en este momento.

Quiero poner en relieve que las inscripciones que se siguen la una a la otra representan el resultado psíquico de épocas sucesivas de la vida. Es en la frontera entre dos de tales épocas que debe realizarse la traducción.

Me explico las particularidades de las psiconeurosis en que la traducción, para ciertos materiales, no se ha efectuado, lo que tiene ciertas consecuencias. Sostenemos, en efecto, que hay tendencia a la igualación cuantitativa. Cada trascripción *(Uberschrift)* ulterior inhibe la precedente y deriva el proceso de excitación de ésta. Allí donde la trascripción ulterior falta, la excitación es liquidada según leyes psicológicas que varían pata los periodos psíquicos anteriores y por las vías que en otros momentos estaban a disposición. Subsiste así un anacronismo, en una cierta provincia restan aún «fueroi»[6]; se establece una *sobrevivencia*[7]

El desfallecimiento' de la traducción, es eso lo que clínicamente se llama represión. El motivo es siempre un desencadenamiento' de displacer que se produciría por traducción, como si ese displacer provocara una perturbación del pensamiento que no admitiría el trabajo de traducción.

En el interior de una misma fase psíquica y bajo la misma clase de inscripción, se hace valer una *defensa normal* a causa del desarrollo del displacer, pero no hay defensa patológica más que contra una trazá mnésica aún no traducida de una fase mnésica anterior. Que la defensa logre la represión, eso no puede depender de la magnitud del desencadenamiento de displacer. A menudo hacemos esfuerzos vanos contra recuerdos que comportan gran displacer. Resulta entonces así la

6. Freud escribe «fueroi»; los «fueroi» eran leyes españolas garantizando los privilegios de ciertas provincias.

7. *Uberlebsel* = sobrevivencia: palabra del dialecto o neologismo, derivada de la palabra vienesa: *Uberbleibsel.*

8. *Die Versagung:* la falla, el fracaso, el defecto, el desfallecimiento; esos términos implican una acción, un rechazo, con relación al término *das Versagen* indicando un desfallecimiento por no-funcionamiento, un desarreglo.

9. *Entbindung* = desencadenamiento y no descarga o producción como se lo encuentra generalmente.

presentación[10] siguiente. Si un acontecimiento como actual ha despertado un cierto displacer, entonces la inscripción del recuerdo A1 o A2 contiene un medio de inhibir el desencadenamiento de displacer ante un nuevo despertar. Más es rememorado, más el desencadenamiento es en definitiva inhibido. Pero hay *un* caso para el que la inhibición no es suficiente: si A ha desencadenado un cierto displacer como actual, y si ha desencadenado en el momento del despertar un nuevo displacer, entonces no es inhibible. El recuerdo entonces se comporta como algo actual. Este caso no es posible más que para los acontecimientos sexuales, porque las magnitudes de excitación de los mismos aumentan intrínsecamente con el tiempo (con el desarrollo sexual).
El acontecimiento sexual de una fase actúa en la fase siguiente como si fuera actual y por consecuencia como no inhibible. La condición de la defensa patológica (represión) es entonces *la naturaleza sexual del acontecimiento y el incidente en una fáse anterior.»*

10. *Darstellung*. Palabra que evoca la representación concreta mientras que *Vorstellung* evoca la representación mental, por lo que se traduce *Darstellung* por «presentación».

1 ANEXO 11

FREUD <W> LACAN

Lo terminable y lo interminable de la transferencia *

«Como las predicciones autorealizantes, las ciencias autoproclamadas —tales como el psicoanálisis—, forzosamente producen "la buena explicación", autentificada en la ocasión por el paciente mismo.» dice Ludwig Wittgenstein en «Conversaciones sobre Freud»i.

Voy a proponerles introducirnos en el corazón de la crítica de Wittgenstein a la doctrina freudiana porque considero que es uno de los cuestionamientos más serios que se han levantado contra la práctica analítica. Confrontarnos con él puede permitirnos no sólo revisar nuestros fundamentos sino, aún más, avanzar en cuestiones fundamentales atinentes a la dirección de la cura.

Varias veces Lacan hace referencia a Wittgenstein en su seminario, sin embargo —es algo que me sorprendió mucho— éstas son siempre al *Tractactus lógico-filosófico* y ninguna a la llamada «la segunda filosofia», donde Wittgenstein reformula lo desarrollado en el *Tractactus,* periodo al que pertenece el texto de *Lecciones y conversaciones* —donde encontramos «Conversaciones sobre Freud»— publicado en francés

---

* Trabajo presentado en la *Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis de Tucumán,* octubre de 2003. Publicado en *Acheronta N°* 1 á.

1. *«Conversations sur Freud» en LeÇons et conversations,* París, Gallimard, 1992.

en 1971, época en la que Lacan desarrollaba los seminarios XVIII y XIX así como las Conferencias en Ste. Anne'.

Varios representantes del espíritu vienés de comienzos del siglo XIX elevaron sus voces contra Freud y el psicoanálisis. Sin embargo, ningunos de ellos se declaró —como Wittgenstein— «discípulo» y «seguidor» de Freud. Su crítica, entonces, es la crítica de alguien que ha sido conmovido por los escritos freudianos.

Fue poco después de 1919 que Wittgenstein lee a Freud y confiesa haber sentido un sobresalto de sorpresa: «allí había alguien que tenía algo que decir». Freud se transformó para él en uno de «esos raros autores dignos de ser leídos».

Sin embargo, sus comentarios sobre Freud y el psicoanálisis van a ser eminentemente críticos llegando a considerarlo peligroso; éticamente peligroso. Más aún, es porque puede ayudar que puede ser peligroso.

Sus críticas son varias pero voy a centrarme en la que me interesa desde el punto de vista de la dirección de la cura, lo que incluye aquello que podemos comentar sobre su fin. Es justamente la crítica que lo lleva a considerarlo éticamente peligroso.

¿Cuál es esa crítica?

Consistiendo el psicoanálisis en una explicación que, como tal, resulta ser apaciguadora, al ser apaciguadora resulta ser seductora. Convoca a la adhesión.

El psicoanálisis, así, no sería una ciencia sino una nueva mitología. Decir esto no es peyorativo para Wittgenstein sino todo lo contrario. Una mitología provee de aquellas explicaciones que permiten tener mía visión de las cosas que, por ser nueva y diferente, posibilita considerar lo que se repite de otra manera. El psicoanálisis formaría parte de lo que Wittgenstein denomina «una buena filosofia», o sea, no ha descubierto causas sino que aporta nuevas razones: una estética que consiste en poner dos factores, uno al lado del otro, para mostrar las cosas desde otra perspectiva. Freud, así, sería un filósofo que se desconoce. Pero, siendo la «buena filosofía», una práctica del desengaño contra los prejuicios sostenidos por las trampas del lenguaje, el psicoanálisis, al requerir de la adhesión de aquel al que se dirige, iría también en contra del espíritu crítico por el que trabajaría una «buena filosofía».

2. ***D'un discurs qui ne serait pas du semblant, ou pire* y *Le savoir du psychanalyste.***
Concretamente, hay una referencia a Wittgenstein en el seminario XIX, el 9/2/72.

El último párrafo de «Conversaciones sobre Freud» dice lo siguiente:

> «Es probable que el análisis no deje de tener efectos nocivos. Y ello —no obstante el hecho de que se puedan descubrir diversas cosas sobre uno mismo— porque uno debe estar dotado de un sentido crítico muy agudo y una gran constancia para agujerear la mitología que ofrece e impone.»

¿Qué diría Freud al respecto? Conocemos su alegato de «Construcciones en psicoanálisis». No importa el no o el sí del paciente para juzgar acerca de la verdad de una construcción y sabemos que lo que Wittgenstein nombra «asentimiento» Freud lo llama «transferencia».

Sin embargo, si bien diferencia «el oro puro del análisis» del «cobre de la sugestión directa»[3], no cesamos de encontrar en Freud una y otra vez la apelación al lugar de autoridad que ocuparía el analista para poder conducir el trabajo analítico. Y ese lugar de autoridad es el que, según la crítica de Wittgenstein, convoca al asentimiento. Así, no dejará de sorprendernos encontrar textos en que Freud da los elementos que abonan las críticas de Wittgenstein. Por ejemplo, el siguiente párrafo de la «Conferencia XXVI» donde trata de la transferencia.

Dice:

> «En la medida en que su transferencia es de signo *positivo reviste al médico de autoridad y presta creencia a sus comunicaciónes y concepciones.* Sin esa transferencia, o si ella es negativa, ni siquiera prestaría oídos al médico o a sus argumentos.»4

En el artículo titulado «Psicoanálisis» dice:

> *«El inevitable influjo sugestivo del médico* es guiado en el psicoanálisis hacía la tarea, que compete al enfermo,

---

3. Sigmund Freud, «Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica», en: *Obras completas,* volumen XVII, Amorrortu, 1979, p. 163.
4. Sigrnund Freud, «La **transferencia», en: *Conferencias de introducción al psicoanálisis,* volumen** XVI, p. 405. Los subrayados son míos.

> de vencer sus resistencias, o sea, de efectuar el trabajo de la cura.»5

Está claro: el analista necesita de «inevitable influjo sugestivo» para hacer funcionar el artefacto analítico en el vencimiento de las resistencias. Tenemos aquí justamente aquello de lo que Wittgenstein sospecha: influencia del médico.

En «Sobre la iniciación del tratamiento» dice:

> «Mantengo el consejo de hacer que el enfermo se acueste sobre un diván mientras uno se sienta detrás, de modo que él no lo vea. Esta escenografla tiene un sentido histórico: *es el resto del tratamiento hipnótico* a partir del cual se desarrolló el psicoanálisis. Pero por varias razones merece ser conservada.»6

¿Cuáles son esas razones? La principal es la que vengo de enunciar: la lucha contra las resistencias. Freud va a situar aquí los servicios que presta al análisis la transferencia positiva por la que el enfermo suele prestar autoridad al analista.

Paradoja: lo que permite avanzar al análisis es lo mismo que impediría terminarlo. ¿Debemos darle la razón a Wittgenstein y reconocer los peligros del análisis?

Podrá decirse que Wittgenstein no leyó a Lacan y que Lacan nos permite pensar el análisis de otra manera a partir de leer el fenómeno de la transferencia desde la perspectiva de esa función que nombra Sujeto supuesto Saber. No obstante, podemos decir que la crítica de Wittgenstein coincide estrechamente con la preocupación que reencontramos a lo largo de toda la enseñanza de Lacan.

Veamos lo que dice en 1977:

---

5. Siginund Freud, «Dos artículos de enciclopedia», «Psicoanálisis» (1913), en: *Obras completas,* volumen XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 246. El subrayado es mío. Los subrayados son míos.
6. Sigmund Freud, «Sobre la iniciación del tratamiento», en: *Obras completas,* volumen XVII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 135. Los subrayados son míos. Los. subrayados son míos.

> «Nuestra práctica es una estafa, al menos considerada a partir del momento en que partimos de ese punto de fuga —se refiere a lo real—. Nuestra práctica es una estafa: ¡aprovecharnos haciendo parpadear a la gente, deslumbrarla con palabras que producen asombro lo que es lo que habitualmente se llama la afectación de donde nos viene todo mal!»7

Cuando el punto de fuga de lo real está en el extremo opuesto de nuestra práctica, ello la-pone del lado de la estafa. Se trata de la misma estafa que la estafa del síntoma y el supuesto de la transferencia. Es por eso que Lacan dirá:

> «Estafa y protón pseudos es lo mismo. Freud dice lo mismo. De todos modos, él no podía decir que educaba a un cierto número de estafadores. Desde el punto de vista ético, nuestra profesión es insostenible; es por [illegible] yo, como todo el mundo.»8

¿Cómo escapar a la estafa del sentido? Siguiendo el hilo de la noción de estructura que es lo orienta la liquidación permanente de ese engaño por el que la transferencia tiende a ejercerse en el sentido del cierre del inconsciente.

Días después, Lacan vuelve sobre el tema de la estafa atemperando las cosas:

> «...hablé del psicoanálisis como pudiendo ser una estafa. Es sobre lo cual insistía haciendo dar vueltas a mis letras y hablándoles del S' que parecía prometer un S'. Hay que recordar que dije que un significante era lo que representa al sujeto junto a un otro significante. ¿Qué deducir de ello? (...) El psicoanálisis es quizá una estafa, pero no es cualquiera: es una estafa que cae justo

---

7. Jacques Lacan, «Palabras Sobre La Histeria», en: *L'insu qui sait de l'une bevue s'aile á mourre.* Texto de la Clase 10, del 26/02/1977. Inédito.
8. Ibíd.

> con relación a lo que es el significante, o sea algo muy especial que tiene efectos de sentido. También bastaría con que connote al S', no por ser el segundo ene! tiempo, sino por tener un sentido doble, para que el S^{I} tome su lugar correctamente.»[9]

Hemos seguido un pequeño y a la vez gran deslizamiento: el psicoanálisis ya no queda situado del lado de la estafa sino que corre el riesgo de deslizarse hacia la estafa. Con respecto al fin del análisis, se tratará de lo terminable o de lo interminable, interminable que eternizaría la función del Sujeto supuesto Saber. Así, si no se introduce la lógica que induce la efectuación del Sujeto supuesto Saber, el fenómeno de la transferencia se mantendrá opaco. El neurótico busca saber. Es su modo de no querer saber y habría que despejar el por qué de todo esto a fin de situar *el* resorte de nuestro acto.

Al comienzo de la experiencia analítica, no tenemos ningún esfuerzo en incitarlo a dar al Otro el lugar donde el saber se instituye: en el Sujeto supuesto Saber. Aquí sitúo la crítica de Wittgenstein: él pensaba al psicoanálisis como un sistema de explicaciones como lo deja pensar Freud cuando se refiere a las construcciones del analista: explicaciones aclarátodas por remitir a una verdad histórica. Esto es el comienzo y no está ello l'ejos de lo que podemos calificar como estafa. ¿De qué se trata luego?

La única manera de cercar el punto de fuga de lo real es la operatoria del significante sin sentido: un Si que responda adecuadamente al cifrado como S2, el saber inconsciente. Sólo así será disuelto el engaño del Sujeto supuesto Saber. Para aproximarnos a lo que está en juego en la función de descifrado que le corresponde al analista con respecto al cifrado de goce inconsciente, conviene detenerse en aquello que Lacan formula como *pas-de-sens:* paso de sentido que implica un cambio de sentido que vira al no al sentido.

Para Lacan se trata de una subversión de sentido que es una orientación por el sin sentido de lo real, sin sentido de lo real que coincide estrictamente con el significante como Uno, un significante allí donde hacen falta dos, escribe el lugar donde no cesa de no escribirse la relación sexual.

9. Jacques Lacan, *L'insu qui sait de l'une bevue s'aíle á mourre.* Texto de la Clase 10, 15/03/1977. Inédito.

Siendo el deseo del psicoanalista un deseo de obtener la diferencia absoluta, esa, como escribe Duras, «interna en el centro de las significaciones», el deseo del psicoanalista es lo que sostiene esta orientación por lo real del significante.

En este punto, me parece que el parentesco del psicoanálisis con la religión debe ser explicitado a fin de poder mejor situar la diferencia. El nudo religioso es RSI con orientación levógira: lo que realiza lo simbólico de lo imaginario. Realizar lo simbólico de lo imaginario, eso es Dios, eso es lo que da consistencia al Sujeto supuesto Saber como garante y es lo que hace que la religión no esté próxima a su fin.

La religión no está muy alejada del psicoanálisis: ambos pertenecen a la orientación levógira del nudo de registros que nos constituyen; el psicoanálisis es entonces una torsión hecha a la religiosidad del ser hablante: esto es el análisis de la transferencia.

Se trata de una orientación por lo real: es la naturaleza del diálogo analítico lo que produce esta orientación; diálogo en el que la neutralidad del analista, al suspender el sentido, oye un sentido otro al que entonces puede responder de otra manera.

La orientación por lo real es la orientación de lo real: encuentro con el sin sentido que descifra el goce del síntoma y conmemora el momento fundante de la impronta significante: el significante sin sentido que significa la inexistencia del Otro. El asentimiento requerido ya no es un asentimiento al Otro sino asentimiento al significante de la falta del Otro, asentimiento a ley del sin sentido, la ley del lenguaje.

¿Wittgenstein hubiera estado de acuerdo? Podemos pensar que Wittgenstein demandaba al psicoanálisis que se atuviera a practicar el desengaño contra los engaños propios a las trampas del lenguaje chocando una y otra vez con lo que denominaba «muros del lenguaje»

Allí Lacan coincide con él cuando dice:

«Es muy precisamente, me parece, de aquello de lo que no puedo hablar que se trata, cuando designo por el "no es eso" lo que por sí sólo motiva una demanda tal como la de "rechazar lo que yo te ofrezco".>

>10

10. Jacques Lacan, *Seminario IXX,* *ou pire,* 9/02/1972. Inédito.

1 ANEXO III

Concepto límite *

Hay dos términos freudianos que abren una problemática que los torna convergentes: concepto y pulsión. Me propongo avanzar en la lógica de esta convergencia cuando, en tanto hablantes, intentarnos cualquier abordaje de lo real.

Cuando Freud sitúa a la pulsión como, según la traducción que estemos leyendo, «concepto limite entre lo somático y lo psíquico»[1] o «concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático»[2], está planteando la difícil cuestión epistemológica de las relaciones entre el cuerpo —soma, fisico, organismo— y lo psíquico; hoy decimos el sujeto. En este lugar Lacan situará lo que él denomina «falla epistemosomática»:

> «... el efecto que tendrá el progreso de la ciencia sobre la relación de la medicina con el cuerpo.»3

Adelanto que me parece así estar apuntando a cuestiones que una vez dirimidas implican importantes consecuencias en el terreno de la transmisión del análisis y de la finalidad del análisis respondiendo allí a lo planteado por Lacan cuando dice:

---

* Trabajo presentado en la *Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis de Recife,* septiembre de 2001. Publicado en *Acheronta* N· 14.

1.Traducción de López Ballesteros.

2.Traducción de Etcheberry.

3. Jacques Lacan, «Psicoanálisis y medicina», 1966.

> «... ¿cuál es el fin del análisis más allá de la terapéutica? Imposible no distinguirlo de ella cuando se trata de hacer un analista.»4

Creo que lo que está en juego, en definitiva, es que allí donde Freud situaba su «concepto límite», allí nos encontramos con el límite del concepto y el comienzo de la escritura. No es ajeno a ello el señalamiento de Michel Vapperau en el seminario de Lacan cuando dice que es cuando se presenta el recorrido de la pulsión como un circuito de ida y vuelta que contornea al a cuando por primera vez aparece la nodalidad como escritura.

A los fines de facilitarme el desarrollo seguiré los destinos de la relación entre ambos términos primero en Freud y luego en Lacan.

La teoría de las pulsiones sigue siendo para Freud su mitología: seres míticos, grandiosos en su indeterminación de las que dice:

> «... no podemos prescindir de ellas ni un solo momento en nuestra labor, y con ello ni un solo instante estamos seguros de verlas claramente.»5

Por otra parte, no abandona la posibilidad de que el avance de la ciencia le ayude a dirimir las relaciones entre lo psíquico y lo somático pero, mientras tanto, se cuida de abandonarse a suponer factores somáticos que no puede probar.

Su modo de tratar esta problemática sigue el modelo presentado ya en su primera graficación de la cuestión en el «Manuscrito G.». Así, su abordaje no se aleja de la topología de la esfera y es preciso decir, con Lacan, que en el nivel del sujeto que habla el Unwelt no envuelve su Innenwelt mientras que, para imaginar al sujeto en relación a la esfera ideal, modelo intuitivo y mental de la estructura de un cosmos, sería necesario representarlo por la existencia, en dicha esfera, de un agujero, su suplemento, y dos suturas, o sea un toro.

---

4. Jacques Lacan, «De la "Trieb" de Freud y del deseo del psicoanalista», en: *Escritos II,* Siglo XXI, Méjico, 1975, p. 390.
5. Sigmund Freud, «Conferencia 32: La angustia y la vida instintiva», en: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, p. 916.

Lacan es coherente en su interrogación acerca del alcance del concepto para aferrar lo real. Se apoya en Hegel, Heráclito y los estoicos, entre otros para señalar que el concepto viene en el lugar de la Cosa ligando, desde el inicio, el objeto falta al saber en falta y al goce. El conceptismo le parece más adecuado que el concepto de cualquier teoría del conocimiento.

Ello es razón de un estilo que se adecua a su objeto. Dice:

> «... no hay forma tan elaborada del estilo que el inconsciente no abunde en ella, sin exceptuar las eruditas, las conceptistas y las preciosas, a las que no desdeña más de lo que lo hace el autor de estas líneas, el Góngora del psicoanálisis, según dicen, para servirles.»6

Se tratará de «hablar en el hilo de la palabra» porque

> «... hay necesidades internas de estilo, la concisión por ejemplo, la alusión, incluso la agudeza, que son tal vez elementos esenciales, completamente decisivos, para entrar en un campo del que ellas comandan no solamente las avenidas, si no toda la textura.»7

Se trata del fracaso del concepto en el sentido abstracto del término. Se trata más exactamente de la necesidad de pasar por una forma distinta de la aprehensión conceptual. El rasgo del manierismo se adecua por completo a nuestro campo. Se trata de un terreno en el cual en vez de un uso del concepto «nos vemos obligados a proceder mediante un abuso del concepto.»[8] Algo en el psicoanálisis es rebelde al concepto en el sentido de Cicerón: lo que se agarra con la mano. Lacan va a precisarlo en *Seminario XI* y sobre todo en el *XII* cuando, con los estoicos va a referirse no sólo a ello sino también a las relaciones entre el cuerpo y lo simbólico.

---

6. Jacques Lacan, «Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956», en: *Escritos II,* Siglo XXI, Méjico, 1975, p. 190.
7. Jacques Lacan, *Seminario V, Las formaciones del inconsciente,* Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 32.
8. Ibíd.

Dice:

> «He hablado el ario pasado de los fundamentos del psicoanálisis. He hablado de los conceptos que me parecían esenciales para estructurar su experiencia. Han podido ver qu z a ningún nivel han sido verdaderos conceptos; que no he podido, en la medida en que los hago rigurosos, hacerlos sostenerse en el lugar de ningún referente.»9

Con respecto al lugar donde Freud sitúa el concepto límite, Lacan va a introducir el incorporal de los estoicos. El cuerpo de lo simbólico hace al cuerpo por incorporarse de donde es lo incorporal lo que permanece al marcar al tiempo de la incorporación. Rinde así homenaje a los estoicos por haber sabido signar con ese término, 19 incorpóreo, el hecho de que lo simbólico se refiere a(1)-cuerpo.

Definido esto, la libido será «laminilla» que desliza el ser del organismo hasta su verdadero límite, límite que va más allá que el del cuerpo. Esa laminilla es órgano porque es instrumento del organismo. Señalamos así el sentido mortífero de ese órgano, y por ello su relación con la sexualidad.

> «La letra mata —dice Lacan—, pero lo aprendemos de la letra misma. Por esto es por lo que toda pulsión es virtualmente pulsión de muerte.»'°

Al quedar el organismo apresado en la dialéctica del sujeto, la libido, órgano de lo incorporal en el ser sexuado, es lo que el sujeto viene a colocar en el organismo en el tiempo en que se opera una separación. La pulsión, entonces, será el montaje de realidades heterogéneas montado en una superficie donde lo operante es el borde, montaje dedicado al dar vueltas a sus objetos para en ellos recuperar y restaurar su pérdida original.

Freud ya había señalado que el circuito de la pulsión se cierra en su retorno, aquello que denominaba su «meta interna»[11]. Para Lacan se

---

9. Jacques Lacan, *Problemas cruciales del psicoanálisis,* 2/12/64. Inédito.

10. Jacques Lacan, «Posición del Inconsciente», en: *Escritos II,* Siglo XXI, Méjico, 1975, p. 834.

11. Sigmund Freud, «Conferencia 32, La angustia y la vida instintiva», en: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis,* Amorrortu, Buenos Aires, 1979, p. 89.

trata de una ida y vuelta del sujeto al sujeto, señalando que la vuelta no es idéntica a la ida. Dice:

> «... precisamente, el sujeto, conforme a la estructura de la banda de Móebius, se riza a sí mismo después de haber logrado esa media vuelta que hace que, partiendo de su anverso, vuelve a coserse en su reverso. En otros términos, que hay que hacer dos vueltas pulsionales para que se logre algo que nos permita captar lo que concierne auténticamente a la división del sujeto.»12

Es en la sesión de su seminario que acabo de citar que se precisa estrictamente que la estructura del sujeto del conocimiento es la misma que la del sujeto del psicoanálisis, o sea el sujeto de la ciencia. Digo: la estructura del sujeto del concepto es la misma que la del sujeto de la pulsión y el circuito por la que ésta encuentra la repetición de la pérdida es el mismo por el que el concepto pierde lo real queriendo atrapar su referente.

El apólogo de Aquiles y la tortuga podemos abordar la cuestión del goce, pero también aquella del concepto: paso al límite que reclama una topología aesférica. Desde allí se define el número real. Porque un número tiene un límite, es infinito. Dice Lacan en *Encore:*

> «Aquiles, está muy claro, sólo puede sobrepasar a la tortuga, no puede alcanzarla. Sólo la alcanza en la infinitud.
>
> Esto es lo dicho en lo tocante al goce, en cuanto sexual. Por un lado, el goce está marcado por ese agujero que no le deja otra vía más que la del goce fálico. Por el otro, ¿puede alcanzarse algo que nos diga cómo lo que hasta ahora no es más que falla, hiancia en el goce, puede llegar a realizarse?»13

El pensamiento se corresponde a la estructura de la esfera, o sea, al pensamiento cosmológico, que continúa haciendo valer sus derechos, incluso en la ciencia.

12.Jacques Lacan, *El objeto del psicoanálisis,* 11/5/66. Inédito.

13.Jacques Lacan, *Encore, op. cit.,* p. 13.

Toda relación del sujeto al objeto es la relación de una de e: pequeñas esferas a una esfera que la rodea y la necesidad de una últ esfera, aunque no sea formulada está, de todos modos implícita.

Es que en tanto que la escritura está hecha de estas esferas que se envuelven una a la otra, cualquiera sea el orden en que se escalonan, nos encontramos, justamente, frente a este figura porque entre nuestra esfera subjetiva y toda otra esfera habrá siempre una cierta cantidad de esferas intermediarias, idea, idea de la idea, representación, representación de representación, idea de representación. ¿Podemos quizás, admitir la existencia de una cosa en sí, es decir, de un más allá de la última esfera? Es alrededor de esto que giramos desde siempre y es el *impasse* de la teoría del conocimiento."

14. J. Lacan, *El objeto del psicoanálisis,* 12/1/66. Inédito.

